Lutherische Dogmatik

von

Bauer-Deinzer.




CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY
SCHULZ MEMORIAL LIBRARY

Christliche Dogmatik
auf
lutherischer Grundlage.

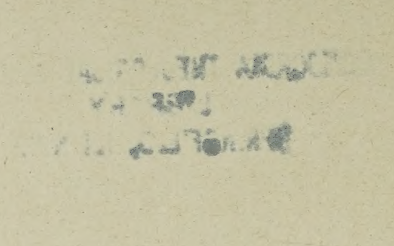
(Zunächst für die Schüler der Neuendettelsauer Missionsanstalt.)

Entworfen von † Missionsinspektor F. Bauer.

Umgearbeitet und vermehrt von † Missionsinspektor Joh. Deinzer
und † Missionsdirektor Kirchenrat M. Deinzer.

„Unser Wissen ist Stückwerk."

Neuendettelsau 1921.
Im Selbstverlag der Missionsanstalt.



Vorbemerkung.

Was M. Deinzer in seiner Vorrede zur Ethik schreibt, gilt auch für dieses Werk, nach welchem den Schülern der Dettelsauer Missionsanstalt Unterricht in der Dogmatik erteilt wird. „Die Drucklegung geschah in der Meinung, den Schülern dadurch die Erfüllung ihrer Arbeit zu erleichtern, vordem konnten sie nur durch Abschreiben in den Besitz desselben kommen, was viel Zeit in Anspruch nahm.“ Der so entstehende textus receptus war bisweilen sehr entstellt.

Das Werk ist aus dem Unterricht erwachsen. Fr. Bauer, der erste Inspektor der Anstalt, entwarf die Grundlinien; er schloß sich wohl an die Überlieferung der alten lutherischen Dogmatiker an, wo aber tieferes Eindringen in die Hl. Schrift den Weg zum Fortschreiten in der Erkenntnis zeigte, ging er ihn auch. Sein Nachfolger, Johannes Deinzer, hat diese Grundlinien weiter ausgebaut und vielfach während seiner Lehrtätigkeit überarbeitet.

Daß das Erbe Löhes hier treulich gewahrt wurde, kann man besonders aus dem letzten Teil entnehmen, wenn von der Kirche und den letzten Dingen gehandelt wird.

Ein besonderer Vorzug dieser Dettelsauer Dogmatik ist ihre klare und einfache Art der Darstellung; sie eignet sich gut zum Lehrbuch während der Zeit des Schulunterrichtes und will aber auch ein treuer Berater für das ganze spätere Amtsleben sein. Daher dachte auch Martin Deinzer in seinen letzten Lebensjahren daran, das Werk im Druck erscheinen zu lassen.

Im Auftrag der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche hat es der Unterzeichnete, der dem Werke nahestand, unternommen, das Manuskript druckfertig herzustellen. Die zahlreichen Randbemerkungen M. Deinzers wurden dabei sorgfältig verwertet. Die beigefügten ausführlichen Register werden die Benützung erleichtern können.

Möge der Herr der Kirche auch in dieser Gestalt das Werk, das seiner Ehre allein dienen soll, wie auch alle, die es in solchem Sinne gebrauchen, segnen!

Klein-Sorheim im September 1921.

Otto Küffner, Pfarrer.

Vorwort.

An eine Dogmatik muß man einerseits größere und andererseits geringere Ansprüche machen, als gewöhnlich geschieht; größere, indem das Dogma die göttliche Wahrheit, wenn auch in menschlicher Fassung heraushebt aus den mehr oder minder gewissen menschlichen Meinungen und Auffassungen, und geringere, daß man von einer Dogmatik nicht die Lösung aller möglichen dogmatischen Fragen oder gar die vollendete Einsicht in den ursprünglichen Zusammenhang und die Harmonie der göttlichen Gedanken, Worte und Werke verlange. Apologetische Werke zwar sind nicht zu verachten, aber sie müssen eine untergeordnete Stellung einnehmen und dürfen nicht prinzipielle Ausgangspunkte für ein ganzes System von Vernunftschlüssen bilden, denn da ist die Methode rationalisierend. Da ruht der Glaube auf der Begrifflichkeit, auf der Einsicht in den vernünftigen Zusammenhang, nicht auf dem geschriebenen Wort als solchem. Da bleibt nichts zu glauben, oder der Glaube ruht auf dem menschlichen Grund, auf der Vernünftigkeit und man glaubt, so weit man diesen Grund und Boden unter sich hat. Was trägt sie aber für Früchte? Zweifelsucht, Kraftlosigkeit des Christentums, Trostlosigkeit in Anfechtungen, die Unfähigkeit für die echte Seelsorge. Es muß aber doch gerade die Aufgabe der Dogmatik sein, Hirten erziehen helfen, die nicht bloß von der Seligkeit wissen, sondern sie haben, daß sie ihre Herde zur Seligkeit führen. Die pastorale Behandlung also muß maßgebend sein, nicht die reine Wissenschaft. Die kann ihre Tummelplätze für sich haben, aber vom Heiligtum soll sie fern mit ihrem profanen Treiben bleiben. Es kommt doch im Grunde bei ihr auf die Ehre und den eitlen Ruhm hinaus, neue Meinungen und lückenlose Schematismen aufgestellt zu haben, in die sich die göttliche Wahrheit zwingen lassen muß, aber das ist nicht ihre wahre Gestalt, sondern eine Karikatur. Über jede theologische Arbeit muß man schreiben: „Unser Wissen ist Stückwerk!“ Auf allen menschlichen Wissensgebieten die Grenzen zwischen dem ge-

wissen Wissen und dem unsicheren Wissen kennen und einhalten, ist wahre Wissenschaftlichkeit. Die Wissenschaft liegt bei positiven Gegenständen nicht im System, das ist nicht etwas von außen dem Gegenstand Aufgedrungenes, sondern in der Aufzeichnung der sicheren Resultate des menschlichen Wissens. Der Gegenstand hat sein System in sich, das muß sachlich sein. Daher auch die wesentlichen Gesichtspunkte (loci für die Rhetorik) maßgebend für die Behandlung sind, weil sie den Zentrallichtern der Erkenntnis entsprechend, das Kraftzentrum oder die Organisation der Sache und des Wissens, die organische Gliederung darstellen. Alle Darstellung heiliger Lehre braucht Meditation — dies gilt mehr als Reflexion — allseitige Vertiefung, d. h. pastorale, heilige, betende Behandlung.

Inhaltsübersicht.

Der heiligen Lehre allgemeiner Teil.

Prolegomena.

I. Von der Religion . . . . §§ 1—3
II. Von der Offenbarung . . . . §§ 4—8
III. Vom Glauben . . . . §§ 9—12
IV. Von der Heiligen Schrift . . . . §§ 13—22
V. Von den Glaubensartikeln und Symbolen . . . . §§ 23—26
VI. Von der Glaubenslehre . . . . §§ 27—28

Der heiligen Lehre spezieller Teil.

A. Theologie.

I. Gottes Dasein . . . . §§ 29—32
II. Gottes Wesen . . . . §§ 33—34
III. Gottes Eigenschaften . . . . §§ 35—46
IV. Gottes Dreieinigkeit . . . . §§ 47—53

B. Patrologie.

I. Kosmologie . . . . §§ 54—58
II. Angelologie . . . . §§ 59—66
III. Anthropologie . . . . §§ 67—69
IV. Die Vorsehung . . . . §§ 70—76
V. Die Lehre von der Sünde . . . . §§ 77—86

C. Christologie.

I. Der ewige Heilsrat in Christo . . . . §§ 87—91
II. Vorbereitung auf die Erlösung . . . . § 92
III. Die Erlösungstat . . . . §§ 93—121
Die Person Christi . . . . §§ 94—100
Die beiden Stände Christi . . . . §§ 101—121
a) Der status exinanitionis . . . . §§ 101—106
Das Werk Christi . . . . §§ 107—115
b) Der status exaltationis . . . . §§ 116—118
Christi dreifaches Amt . . . . §§ 119—121

D. Pneumatologie.

I. Von der Heilsordnung . . . . §§ 123—150
a) Die Lehre von der Gnade im allgemeinen . . . . §§ 123—128
b) Die Stufen der Heilsordnung . . . . §§ 129—150
II. Von den Gnadenmitteln . . . . §§ 151—179
I. Das Wort . . . . §§ 153—156
II. Die Sakramente . . . . §§ 157—158
III. Die Taufe . . . . §§ 159—165
IV. Das hl. Abendmahl . . . . §§ 166—177
V. Die Benediktionen . . . . §§ 178—179
III. Die Lehre von Kirche und Amt . . . . §§ 180—201
a) Die Kirche als organisches Ganzes . . . . §§ 180—191
b) Die Organisation, Gliederung, Ordnung, Leben der Kirche im einzelnen . . . . §§ 192—201
IV. Die Eschatologie . . . . §§ 202—225
I. Die vorläufige Vollendung des einzelnen . . . . §§ 204—206
II. Die vorläufige Vollendung des Reiches Gottes auf Erden bei der ersten Wiederkunft Christi . . . . §§ 207—218
III. Das schließliche Ende . . . . §§ 219—225

Die heilige Lehre.

Allgemeiner Teil.

Prolegomena oder Begriffe und Lehrsätze von grundlegender Bedeutung, die zur Einleitung dienen, sollen zunächst dargestellt werden. Hiebei ist zu handeln:

I. Von der Religion.

II. Von der Offenbarung, als der objektiven Seite der Religion (Offenbarung ist die tatsächliche Grundlage der Religion).

III. Von dem Glauben, als der subjektiven Seite der Religion (Aneignung der Offenbarung, das ist subjektiv).

IV. Von der Hl. Schrift, als der Erkenntnisquelle der Offenbarung und Lehre (durch Schrift und Wort wird die den Einzelnen gewordene Offenbarung auch andern mitgeteilt).

V. Von den Glaubensartikeln und Symbolen der Kirche, besonders der lutherischen Kirche als Resultat ihres Schriftverständnisses.

VI. Von der Glaubenslehre oder Dogmatik, besonders der lutherischen Kirche als dem Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung des Kirchenglaubens. (Die Dogmatik muß die einzelnen Stücke der Lehrentwicklung zusammenstellen, ihren inneren Zusammenhang herzustellen.)

I. Von der Religion.

§ 1. a) Ihr Wert und ihre Bedeutung:

Religion ist der eigentliche Vorzug der Menschen vor den unvernünftigen Kreaturen. Ohne Religion zu sein, heißt aufhören, Mensch zu sein in dem wichtigsten Lebensverhältnis zu Gott. Darum werden die gottlosen Weltmächte in der Schrift „Tiere“ genannt.

b) Ihr Wesen und ihr Begriff.

Religion ist die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ein persönliches Verhältnis, das Verhältnis einer Person zur anderen (Act 17, 28), ein fortgesetztes wechselseitiges Hingeben des Geschöpfes und Schöpfers aneinander, bei Wahrung des Unterschieds der Persönlichkeit (I Joh 1, 3). Die Offenbarung Gottes hat deshalb, wie wir aus dieser Stelle sehen, den Zweck, eine solche *κοινωνία* herzustellen*).

c) Unterschied von wahrer und falscher Religion.

§ 2. Erst das Christentum hat gezeigt, was wahre Religion sei. Gott ist keine Idee, die man nur denkt, sondern das allerrealste Wesen, mit dem wir in der allerrealsten Gemeinschaft stehen. Darum ist auch Religion keine Spekulation, keine bloße Offenbarung von Wahrheiten, sondern Versetzung in die Gemeinschaft Gottes. Nur die Religion ist daher die wahre, durch die die verlorene Gemeinschaft des Menschen mit Gott völlig wieder hergestellt wird. Deshalb ist allein die christliche die wahre, absolute Religion, alle anderen sind kaum des Namens wert. Sie suchen nur die Gemeinschaft mit Gott, aber vergebens; jedoch ist das Suchen Gottes das Wahre an ihnen. Philippi hat doch nur teilweise richtig gesagt, die heidnische Religion sei die Gott suchende, aber

---

*) Das Wort „religio" ist nicht biblisch; *κοινωνία* entspricht etwa dem, was man unter christlicher Religion versteht: das durch Christum wieder hergestellte Verhältnis der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Cicero leitet religio ab von relegere = etwas fleißig und wiederholt treiben. Diese Ableitung ist wohl die sprachlich richtigste, wenn auch nicht tief gehende, während die von Laktantius von religare = verbinden, sprachlich unhaltbar ist, wenn sie auch sonst sachlich tiefer geht und auf das Band des Lebens und der Liebe zwischen Gott und Mensch hinweist. (Nach seiner Ableitung müßte es aber religatio heißen.) Religio bedeutet im Sprachgebrauch der Römer zuvörderst Skrupel, furchterfülltes Bedenken, dann aber vorzugsweise: ehrfurchtsvolle Andacht, aber auch religiöse Rücksicht, überhaupt eine gewissenhafte heilige Stimmung; endlich bedeutet das Wort auch eine unverletzliche Verbindlichkeit, z. B. religio iuris iurandi = Verbindlichkeit des Eides. So ist Religion im Sinne der alten Römer, wenn einer alles erfüllt und tut, was den Göttern gebührt. Der Glaube und das Vertrauen auf Gott tritt ganz zurück. Gesetzlich ist eben der Standpunkt des natürlichen Menschen. Wir sehen aus dieser sprachlichen Untersuchung soviel, daß die Gottesverehrung der Alten zu äußerlich war; es kam nur auf äußere Erfüllung von Zeremonien an. Das Wort religio kann nur den Namen geben, den Inhalt muß die Offenbarung darreichen.

ihn verfehlende, das alttestamentliche Judentum die Gott suchende aber nicht vollkommen findende, das nachchristlich-talmudische Judentum das Gott suchende, aber ihn in seiner Offenbarung in Christo verschmähende, das Christentum die Gott suchende und Ihn (gefunden) habende Religion. Da aber Judentum wie Christentum auf Offenbarung beruhen, kann man eigentlich nicht von Suchen reden.

d) Das Christentum und die übrigen Religionen.

Das vorchristliche Judentum ist nur Vorbereitung auf das Christentum und ist wesentlich mit ihm eins; das nachchristlich = talmudische Judentum dagegen, wie auch der Mohammedanismus sind Abfall von der wahren Religion, Antichristentum, daher schlimmer als Heidentum, das nur Abfall von der natürlichen, ursprünglichen Offenbarung ist. Daher zeigt auch die Missionsgeschichte, daß Juden und Mohammedaner schwerer zu bekehren sind als Heiden.

e) Woher hat die Religion ihren Ursprung?

§ 3. Die Religion stammt nach I Joh 1, 3 aus göttlicher Offenbarung, diese ist aber nicht eine bloße Mitteilung von Erkenntnissen, sondern Selbstoffenbarung Gottes in immer fortschreitendem Maße. Die christliche Religion ist eine positive, d. h. nicht bloß eine Denkoperation wie z. B. der Buddhismus, sondern auf geschichtlichen Tatsachen beruhend, I Kor 15, 14. Man kann sie übernatürliche Religion nennen, im Gegensatz zur natürlichen, die aber ihre Voraussetzung ist. Diese ist aber nicht eins mit Naturreligion, der Verehrung der Natur und ihrer Kräfte im Heidentum. Natürliche Religion ist die dem Menschen angeborene, Gottesbegriff, Bewußtsein vom Gesetz Gottes Römer 1 und 2. Was man freilich zur Zeit des Deismus natürliche Religion nannte, war nur pure Abstraktion von den gegebenen Religionen; was allen drei Religionen gemein war, nannte man natürliche Religion. („Wir glauben all an einen Gott, ob Christ, ob Jud', ob Hottentot", dies Wort der Freimaurer und Lessings Parabel von den drei Ringen im Nathan dem Weisen gehören hieher.) Alles, was die Religionen trennt, sei das Unwesentliche; das andere sei die eigentliche wahre Religion; so kam man auf die rationalistische Trias: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Da werden Gedankenbilder zu Götzen, aber das Christentum sowohl als das Judentum beruhen auf Geschichte.

II. Von der Offenbarung (de revelatione).

1. Die Notwendigkeit einer Offenbarung überhaupt:

§ 4. Alle Religion beruht auf Offenbarung, sie ist nur die objektive Seite der Religion, die subjektive ist der Glaube. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist vermittelt und bedingt, begründet und erzeugt durch die Herablassung Gottes zu den Menschen, seinen Geschöpfen. Soll der Mensch Gott finden, so muß er sich ihm erst offenbaren (also nicht menschliche Gedanken haben Gott entdeckt).

2. Das Vorhandensein einer natürlichen Offenbarung:

Der Mensch hatte eine unmittelbare Erkenntnis von Gott im Paradies; aber durch den Sündenfall haben wir die ursprüngliche Offenbarung Gottes und Gottesgemeinschaft verloren. Aber es gibt auch eine noch jetzt vorhandene, allerdings nur mittelbare Offenbarung. Gott hat dem Menschen sich durch die Natur geoffenbart, damit ihn die Heiden suchen und finden sollen. Mit „natürlicher Offenbarung" soll nicht gesagt werden, daß der Mensch von sich aus Gott gefunden hätte. Das haben wir schon oben abgewiesen; sondern auch die natürliche Offenbarung in Natur, Geschichte und Gewissen ist Selbstbezeugung Gottes; Röm 1, 19. „Gott, soweit er erkennbar ist, ist den Menschen offenbar, denn Gott hat es ihnen offenbart." Wir unterscheiden a) eine inwendige Offenbarung im Gottesbewußtsein, im Gewissen, Röm 2, 15. Neben dieser inneren Bezeugung gibt es auch noch b) eine äußere, 1. in der Schöpfung, Ps 19, 1—5; Röm 1, 20; soweit muß der Mensch auch die Schöpfung mit denkenden Augen betrachten*).

Gott offenbart sich ferner auch noch äußerlich in der Geschichte, Act 17, 26—28; denken wir dann auch an die Berufung der Völker durch ihre geographische Lage und geschichtliche Entwicklung, z. B. Israels Gefangenschaft zu Babel, auch daß Assyrien auf seinem Zug gegen Ägypten Israel berührte. Das alles sollte den Völkern den wahren Gott offenbaren (Bedeutung der griechischen Sprache fürs Evangelium); bei ernster Betrachtung der Geschichte gewinnt man einen Einblick in das

*) Röm 1, 20: Insofern kann von einem Schauen Gottes in der Schöpfung die Rede sein, als diese ein Abglanz seiner Eigenschaften ist (Weisheit, Allmacht, Güte) und diese Bezeugung Gottes ist so kräftig, daß die Menschen auch ohne positive Offenbarung unentschuldbar sind.

Walten einer unsichtbaren Macht, die alles leitet (Gericht über verkommene Völker, Karthago, Auftreten Napoleons I., der letzte Weltkrieg), und diese Anschauung haben nicht nur wir Christen, sondern auch die Heiden (Nemesis). Die Geschichte zeigt besonders die Gerechtigkeit Gottes in Bestrafung und Vergeltung. Freilich ist die Gotteserkenntnis eine verdunkelte, aber trotzdem hat die Menschheit keine Entschuldigung. Was aber die Heiden Großes und Bedeutendes im Guten geleistet haben, ist Frucht dieses natürlichen Lichtes.

3. Die Notwendigkeit, das Vorhandensein und die Eigentümlichkeit einer übernatürlichen, positiven Offenbarung:

§ 5. Die natürliche Offenbarung kann den unseligen Zwiespalt zwischen Gott und den Menschen, der durch die Sünde hereingekommen ist, nicht heben. Deshalb bedurfte es einer übernatürlichen, positiven Offenbarung und diese ist in Christo Jesu geschehen. In ihm ist die verlorene Gemeinschaft mit Gott wieder hergestellt. Gott hat sich durch die T a t geoffenbart, nämlich durch die Tat der Menschwerdung, der Erlösung und der Geistesmitteilung; und damit die Absicht Gottes verstanden wird, ist das mitteilende und deutende Wort beigegeben. So zeugt Christus von sich, Joh 8, 18, alle Propheten und Apostel zeugen von ihm, Act 10, 43, Joh 15, 27. Es ist eine Einseitigkeit unserer alten Dogmatiker, wenn sie die Offenbarung fast ganz mit der Erkenntnis gleichsetzen; ebenso verkehrt ist Ritschls Annahme, die Wortoffenbarung sei unnötig, Gott habe es dem Menschen überlassen, sich ein Urteil über die Tatoffenbarung zu bilden. Taten ohne Worte würden so wenig helfen als Worte ohne Taten.

Die Offenbarung ist aber eine sukzessive, ein geschichtlicher Prozeß, von der Dunkelheit bis zur großen Klarheit, von der Knospe bis zur entfalteten Blume. Das erkannten auch unsere alten Dogmatiker nicht, die lehrten, daß Gott sich im Alten Testament ebenso deutlich geoffenbart, wie im Neuen Testament, so z. B. bei der Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit, die wir jetzt im Neuen Testament recht wohl erkennen, welche aber die Männer im Alten Testament nicht oder kaum erkennen konnten. — Die Offenbarung nimmt den Anfang schon im Paradies, der zugleich mit einem verheißenden Wort begleitet ist, vom Weibessamen. Ein weiterer Schritt der Offenbarung, wie im Wort so zugleich auch in der Offenbarungstat, ist die Auswahl eines Eigentumsvolkes in Abraham

(Gottes Kommen und Nahen ist immer begleitet vom Wort), dann Offenbarung am Sinai (wieder zugleich Wortoffenbarung), bis endlich die vollkommene Offenbarung in Christo, dem Worte des Vaters, geschah.

4. Einheit von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung:

§ 6. Zwar hat man im Mittelalter von einer doppelten Wahrheit gesprochen, einer theologischen und einer philosophischen, und in der neueren Zeit gegen den Glauben im Namen der Wahrheit protestiert; allein die Wahrheit kann nur eine sein, also kann nicht die eine Offenbarung der andern widersprechen. So wenig das Gesetz im Widerspruch steht mit dem Evangelium, so wenig steht auch das Übernatürliche im Widerspruch mit dem Natürlichen; denn Gott ist Einer.

5. Die Wunder als die einzig angemessene Form des Vollzugs der Heilsgeschichte: Inwiefern?

Wunder können uns nicht auffallen; wir müssen vielmehr Wunder fordern, denn die Offenbarung ist ja übernatürlich. Wenn Gott herantritt, wenn er sich selbst bezeugt, dann kommt eine höhere Ordnung der Dinge zum Vorschein, die über dem natürlichen Kausalzusammenhang steht, und das sind eben Wunder. („Wunder sind die Natur im Himmel." Jean Paul.) Wer keine Wunder will, kann mit Lessing unter Offenbarung nur eine Erziehung der Menschheit zu einer gewissen Erkenntnis fordern, die sie von sich aus auch erreicht hätte, wenn auch auf längerem Wege. Darum hat man die Wunder ausgemerzt, aber man hat dann eine Offenbarung, die nichts offenbart. — Die Wunder der Offenbarung sind entsprechend der Selbstbezeugung Gottes Tat- und Weissagungswunder.

a) Tatwunder:

Wir denken da weniger an die Heilungswunder des Herrn, sondern mehr an die Wunder seiner Person, d. i.: die sich mit ihm selbst zutrugen (Menschwerdung, Auferstehung, Himmelfahrt); das sind die heilsgeschichtlichen, rettenden Wunder Gottes. Diese sind ohne Zweifel größer als die Heilungswunder des Herrn, die vielleicht der Vernunft größer erscheinen mögen. Die Heilungswunder sind nur symbolische Wunder, die nur die Wunder des Hl. Geistes auf geistlichem Gebiete abschatten sollen, wiewohl sie auch nebenbei zur Beglaubigung des Herrn dienen mußten. So nur wird sich Mat 8, 17 verstehen lassen. Durch Tilgung

*

und Hinwegnahme unserer geistlichen Krankheiten nur ist es möglich, daß der Herr allerlei leibliche Krankheiten von uns nehmen konnte. Jene großen heilsgeschichtlichen Wunder setzen sich fort in der heilsordnungsmäßigen Wirkung der Gnadenmittel des Worts und der Sakramente, in den geistlichen, die am Menschen geschehen von der Wiedergeburt bis zur Auferweckung von den Toten usw. Nach allem Gesagten muß man das Wunder definieren als Erweis einer aus der Ewigkeit hereinragenden Kraft in das Diesseitige als ein aus der sonstigen Erfahrung nicht erklärliches Ereignis.

b) Neben diesen Tatwundern gehen her die Wortwunder, d. h. besonders die Weissagung. Diese ist ebenso übernatürlichen Ursprungs wie das Tatwunder. „Die hl. Männer Gottes haben geredet, getrieben von dem Hl. Geist." Sie begleiten die Tatwunder und lehren diese in ihrer Bedeutung für das Heil der Menschheit verstehen und diese Erklärung, dies Reden vom Geheimnis Gottes ist deshalb schon Weissagung, auch wenn sie nicht Vorhersagung ist. Letztere ist nur eine Spezies der ersteren, wenn auch eine besonders wunderbare, durch die Erfüllung wird die Wahrheit des vorausverkündigten Wortes beglaubigt, sonderlich für die, welche draußen stehn. Jes 41, 22 f. Weissagung ist die wunderbare, gottgeschenkte, wurzelhafte Erkenntnis der Gegenwart und der in ihr sich anbahnenden Zukunft. Beides befaßt sich unter: *προφητεύειν*.

6. Vernunft und Offenbarung in ihrem Verhältnis zueinander:

§ 7. Ob die natürliche Vernunft gegen die Offenbarung sei, das war am Ende des achtzehnten und am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts der Streit zwischen Rationalisten und Supranaturalisten. Demgemäß muß man aber, bevor man entscheiden kann, unterscheiden und wissen, was Vernunft ist. Sie ist 1. das pur formale Vermögen, Übersinnliches zu vernehmen; 2. im materiellen Sinne die Summe von Anschauungen und Vernunftwahrheiten eines Einzelnen oder eines Zeitalters, die durch das pur formale Vermögen in natürlichen und göttlichen Dingen gewonnen sind und die der Mensch für Bildung einer Anschauung von den Dingen, einer Weltanschauung, verwertet. Wie ist diese Frage nun zu entscheiden? Als pur formal kann die Vernunft nicht wider die Offenbarung sein, weil sie da als Organ, etwas wahrzunehmen, inhaltslos ist; ja sie ist sogar unentbehrlich zur Aufnahme der Offenbarung. Anders

ist die Sache, wenn man Vernunft materiell faßt. Durch den Sündenfall ist sie verdunkelt; eine Trübung des Vernunftlichtes ist eingetreten und zwar weniger nach der natürlichen, als nach der Seite der Glaubenserkenntnis. So hat die Vernunft gewisse Wahrheiten gefunden, die an sich nicht gegen die Offenbarung sind. Aber die verderbte Vernunft macht davon falsche Anwendungen wie beim Darwinismus. Sodann kommt sie auf einseitige und falsche Anschauungen von Gott und göttlichen Dingen so beim Pantheismus. Diese eigne Weisheit des natürlichen Menschen ist gegen die göttliche Offenbarung. Betreffs des Wunders kann der Mensch nur sagen: wie dies in unserer Welt möglich ist, weiß ich nicht. Er kann aber nicht sagen: dies ist nicht möglich. Dies fordert eine Stellung über der Welt. So gilt es hier die Gebiete abzugrenzen, wo die Vernunft mitsprechen kann und wo nicht.

a) Auf dem Gebiet der reinen natürlichen Erkenntnis (Naturwissenschaft, Kunst) hat die Vernunft ihren Herrschaftsbereich. Hieher gehört auch noch die Erkenntnis, die die Vernunft auf natürlich-sittlichem Gebiet vermittelt, wie allgemeine Gotteserkenntnis, philosophische Moral, und zwar dies durch rechte Anwendung der Erkenntnis menschlicher Gesetze. Diese kann nicht gegen die geoffenbarte und übernatürliche Wahrheit sein; denn die Wahrheit ist nur eine. — Wenn aber die Vernunft ihre Grenzen überschreitet und in der übernatürlichen Offenbarung sich zur Richterin aufwirft und den Maßstab ihrer Erkenntnis an die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung legt, dann tritt die Vernunft in Gegensatz zur Offenbarung, ist wider sie, während sonst die Offenbarung nur „über ihr steht, aber nicht wider sie ist" (Paskal). Der Gegensatz zeigt sich in der Stelle 1 Kor 1, 17 ff., wo Paulus gleichsam mit Keulenschlägen den Weisheitsdünkel der Griechen niederwirft. Gott hat die Weisheit der Welt als ungenügend hingestellt, indem er selbst den Weg zum Heil geoffenbart hat. Aus diesem Gegensatz ist auch das Paradoxon zu erklären: „credo, quia absurdum est" (Tertullian). Ein Nötigungsgrund, nicht ein lockender Umstand ist damit gemeint. Im übrigen weiß der Glaubende wohl, warum er glaubt; es kann ihn bewegen die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Zeugen, er kann die christliche Wahrheit empfinden als die Arznei seines verwundeten Herzens und Gewissens usw. wie das bei den alten Apologeten sich schon vorfindet. Die natürliche Vernunft muß sich erst der Offenbarung unterwerfen, muß eine Dienerin der Wahrheit werden, muß sich aufnehmend, sich bescheidend und lernend verhalten. Dies sagt auch der Apostel

II Kor 10, 5, wo die Vernunft verschanzt gedacht wird hinter den Vorurteilen, die sie sich gebildet, wie ein Nathanael fragt: Was kann aus Nazareth Gutes kommen?, die nun durch das göttliche Wort niedergeworfen werden sollen, damit sie sich gefangen gebe unter den Gehorsam Christi, sich rückhaltslos der neuen Erkenntnis hingebe. Und das muß auch so sein; von sich aus versteht die Vernunft nichts von der Offenbarungswahrheit; denn diese ist übervernünftig, *μυστήριον*, und nicht auf dem Wege menschlicher Spekulation zu finden. (*μυστήριον* heißt die Offenbarung nicht, weil sie den Menschen verborgen bleiben soll, sondern weil sie ohne Herablassung Gottes nicht entdeckt worden wäre. I Kor 2, 14). Die übernatürliche Offenbarung ist also vernünftig, übervernünftig und widervernünftig zugleich. Je erleuchteter aber eines Menschen Vernunft ist, desto weniger Widerspruch ist zwischen der auf natürlichem Wege und der auf übernatürlichem Wege erkannten Wahrheit.

Verhältnis der Philosophie zur Theologie.

§ 8. Die Theologie hat sich vor der Philosophie und namentlich vor den philosophischen Systemen und ihrem Einfluß auf die Theologie aufs sorgfältigste zu hüten. Kol 2, 8. Unbeachtet lassen kann die Theologie die philosophischen Bestrebungen und herrschenden Grundsätze ihrer Zeit nicht. Es ist unmöglich, daß sich eine Zeit des Einflusses der Philosophie auf die Gestaltung der theologischen Wissenschaft ganz erwehre. In der alten Kirche war es der Platonismus, im Mittelalter Realismus und Nominalismus, in der neueren Zeit die Gedankenwelt eines Kant und Hegel, ja gar auch der Evolutionismus, der sich Geltung verschaffen wollte, und Heimatrecht in den theologischen Spekulationen. Daher ist es nötig, zu wissen, wie weit dieser Einfluß ganz abzuweisen ist, und wie weit er zulässig ist. Aus dem Obigen ergibt sich, da eine nüchterne Philosophie, die sich in den ihr vorgezeichneten Grenzen hält, eine gewisse Summe von Wahrheiten in verschiedenen Zweigen der Philosophie aufstellen kann, welche den geoffenbarten Wahrheiten nicht widerstreiten, daß sie mit solchen Resultaten ihrer Forschung, und durch die formale Ausbildung, die sie gibt, in den Dienst der geoffenbarten Wahrheit treten kann. Ein bescheidener formaler Gebrauch der Philosophie, namentlich eine gesunde Dialektik, ist in der Theologie zulässig und auch nötig; ein materialer Gebrauch ist nur mit großer Vorsicht und besonders zu apologetischen Zwecken zuzulassen. Eine christliche Philosophie läßt sich wenigstens denken und erstreben (Schelling), aber alle

Vermischung von Theologie und Philosophie ist zu verwerfen. Ist doch das einzig richtige Erkenntnisprinzip für die Theologie die göttliche Offenbarung, und der einzig richtige Gebrauch der Vernunft in der Theologie der formale.

III. Der Glaube als subjektive Seite der Religion.

§ 9. **1. Der Mensch erfaßt im Glauben die ganze Religion**, d. h. der Glaube ist das wesentliche religiöse Verhalten des Menschen gegen Gott. Alles, was Gott fordert, geht in den Glauben hinein. Er ist die Aufnahme der göttlichen Offenbarung, ja Gottes selbst. Es geht aus dem Glauben hervor die Liebe, die tätige Seite des Glaubens; auch die Hoffnung liegt schon im Glauben, Heb 11, 1. Dem Glauben geht voraus die Buße, die guten Werke folgen ihm, also liegt im Glauben das ganze religiöse Verhalten des Menschen Gott gegenüber.

2. Die Religion erfaßt aber im Glauben den ganzen Menschen.

Der Glaube ergreift a) *zunächst den Verstand*; denn der Glaube ist auch ein Erkennen. Er ist aber nicht bloß eine Hinnahme von Erkenntnissen, sondern er ist zugleich

b) *eine sittliche Tat des Willens des neuen Menschen*; daraus erklärt sich der Ausdruck Röm 1, 5: Alle Menschen sollen zum *Gehorsam* des Glaubens gebracht werden. Der Mensch *muß* seine Vernunft dem göttlichen Worte unterordnen und das geht nicht ohne sittliche Tat, ebenso *muß* er sich im Vertrauen dem göttlichen Worte hingeben, wiederum eine sittliche Tat. Dieses „Muß" des Glaubens ist nicht eine knechtende Forderung wie bei den Römischen, sondern freier kindlicher Gehorsam gegen die Wahrheit. Glaubenszweifel sollen niedergerungen werden und in diesem Erkenntniskampf läßt es Gott dem Aufrichtigen gelingen. Man denke an Jacobi, der mit dem Kopf ein Heide und mit dem Herzen ein Christ war; oder an Ignatius von Loyola, der an das, was ihm Pein verursachte, gar nicht mehr denken will, aber dann freilich einseitig wurde.

c) *Es ergreift der Glaube auch das Gefühl*; denn wo Glaube ist, da ist infolge der erlangten Vergebung Friede, Freude, Seligkeit, Röm 14, 17. So ist es denn der Glaube, der den Verstand erleuchtet, der den Willen bewegt und das Gefühl beseligt und befriedigt. Nur wenn der Glaube allseitig auf den Menschen so wirkt, gibt es ein gesundes religiöses Leben.

1. Einseitige Glaubensrichtung.

§ 10. Die Ungesundheit des Glaubens entsteht dadurch, daß der Glaube nur einen Teil des Menschen erfaßt. So kann der Glaube infolge der verkehrten Art des Menschen einseitig das Erkenntnisvermögen ergreifen, dann erscheint die Religion

a) als ein Wissen, das gibt Scholastizismus, der als Orthodoxismus in der luth. Kirche sich fortsetzte. Die Religion erscheint hier wesentlich als Lehre. Einseitig wird hier das Gewicht auf Wissen und Erkennen gelegt, auf Formeln. Es ist das ein Eifern um die Wahrheit, das an sich recht ist, aber doch unethisch wird durch die ungeistliche Art derer, die sich zu Kämpfern und Verteidigern des Glaubens aufgeworfen haben, vergleiche Mat 23, 3; I Kor 13, 2. — Daß das Denken und die Erkenntnis zum Glauben gehört, ist selbstverständlich; es ist sogar das primäre; denn durch das Denken und Erkennen muß man sich das Wort aneignen, aber wenn es sich nur zu einem Kopfglauben ausgestaltet, so gibt es ein ungöttliches Reden von göttlichen Dingen (Pharisäer). Wer für die Wahrheit streiten will, muß auch in ihr leben und wandeln. I Kor 8, 1—3.

b) Eine andere Verirrung ist es, wenn der Glaube nur einseitig den Willen ergreift, wo dann das Hauptgewicht auf das praktische Christentum gelegt und die Reinheit der Lehre vernachlässigt wird. Das ist die falsche Religionsform des Pietismus und des Methodismus. Gegenüber der ausgearteten Orthodoxie hatte der Pietismus recht, wenn er behauptete, daß der Glaube nicht nur ein Wissen, sondern auch ein göttliches Leben sei. Das Christentum sei nicht nur Erkenntnis, sondern auch ein Wandel in der Tat. Aber dort wird einseitig das Wissen, hier der Wille betont. Da liegt der Irrtum vor der Tür. Betrachtet man das praktische Christentum als das ganze Christentum, alsdann führt das zu weittragenden Konsequenzen. Man wird gleichgültig gegen die Wahrheit. Man vergißt, daß die Liebe des Herrn auch das Halten der Worte, Wahrheit und Lehre in sich schließt. Dieser Mangel hat im Pietismus zuerst einen kirchlichen Indifferentismus geboren (der sich auch schon im Anfang bei Spener findet), was ja eine ganz natürliche Folge ist; denn wenn es nur auf die Liebe zu Jesu und den Wandel ankommt, dann können die Lehrunterschiede dahinfallen. (Ist aber Jesus der, den meine Seele liebet, dann muß ich aber doch trachten den Geliebten recht zu verstehen!) Fortschreitend gelangt man auf diese

Weise zum moralisierenden Rationalismus. Dann ist das Christentum nur Praxis, dann ist nur ein Schritt zur Behauptung des Rationalismus, das Wesentliche der Religion sei Moral. Eine andere Folge des Pietismus ist die Unwissentschaftlichkeit. Die christliche Religion stellt als das höchste Erkenntnisobjekt auch eine Aufgabe für den erkennenden Menschenverstand; deshalb muß es auch eine christliche Wissenschaft geben und diese kann ihr Ziel nicht hoch genug stecken. Der Pietismus ist aber wegen seiner einseitigen Stellung in wissenschaftliche Barbarei versunken. An Stelle der scharfen Ausprägung der Begriffe ist bei ihm eine Verflachung eingetreten und dem seichten Rationalismus der Weg bereitet worden. (Von dieser Halbwissenheit im Gegensatz zur gründlichen der alten Dogmatiker sagt Lessing in einem Brief an seinen Bruder: „Du weißt, daß ich kein Anhänger der alten „Dogmatiker bin; aber ein Werk von Stümpern möchte ich ihr Werk „nicht nennen; ich glaube, daß sich der Menschengeist an keinem höheren „Problem versucht hat. Es ist ein in seiner Art bewunderungswürdiges „Werk des menschlichen Geistes. Stümperei möchte, ja muß ich nennen „die Philosophie und Halbphilosophie, die von Vernunft und Theologie „gleichweit entfernt ist." Damit meint er die Rationalisten, eine Theologie ist's nicht, weil sie gerade die christlichen Grundlehren leugnen, und eine Philosophie ist's nicht, weil sie auch religiös sein wollen, während die Philosophie es nur mit Vernunft zu tun hat. Man hat auch auf die prosaischen Namen jener Rationalisten hingewiesen: Wegscheider, Brettschneider, Gabler, Löffler, Semler, Tieftrunk. — Nun ist es ja keine Frage, daß zum christlichen Leben das Handeln gehört; aber die Religion ist nicht primär Handeln, sondern Erkenntnis Gottes. Wäre Religion nur Handeln, so könnte man aller Lehre entbehren, auch Offenbarung wäre dann überflüssig. Einen Wert hätte dann nur die heilige Geschichte, insoweit sie nämlich anleitet zum Handeln.

§ 11. c) Dieser Einseitigkeit gegenüber behauptet Schleiermacher ebenso einseitig, Religion sei Gefühl. Wenn die Religion den ganzen Menschen erfaßt, so muß sie auch das Gefühl ergreifen, da auch dieses zum geist-leiblichen Wesensbestand des Menschen gehört. Im Gefühl wird der Mensch seiner selbst und der Dinge außer ihm gewahr ohne Reflexion, wogegen z. B. das Wissen eine anstrengende Tätigkeit des Menschen voraussetzt einen Willensakt. Hierin liegt die verhältnismäßig untergeordnete Bedeutung des Gefühls. Darin liegt aber auch die elementare Gewalt, mit der das Gefühl den Menschen erfaßt, weil der

Mensch die Eindrücke unmittelbar in sich aufnimmt. Das Gefühl reißt den Menschen unwiderstehlich fort und hier liegen also für das sittliche Verhalten die gewaltigsten Impulse (Lust, Unlust, Liebe, Haß). Das Gefühl ist etwas Spontanes, Unwillkürliches, es läßt sich nicht gebieten. Sind es daher göttliche Eindrücke, so geben sie ihm die kräftigsten Impulse für sein ethisches Handeln: „Liebt ihr mich, so haltet meine Gebote!“ Geschieht etwas aus Liebe, so ist es kein Frondienst. Vom Gefühl hängt die Lebenswärme ab, die beim pflichtmäßigen Handeln, das durch Ehrgefühl, Belohnung oder Furcht vor Strafe geleitet ist, sich nie findet. Das ist die Bedeutung des Gefühls für das göttliche Leben in uns. Nicht bloß aus Gehorsam sollen wir Gottes Gebote halten, sondern sollen Lust haben am Gesetz des Herrn. Ps 1 und 112; 119, 16; Röm 7, 22. Weil aber das Gefühl ein unwillkürliches Erleiden von Eindrücken ist, ist es auch schlechten Eindrücken zugänglich; auch diese sind elementarer Art. Im Bezug auf den eignen Zustand gibt das Gefühl nicht immer ein richtiges Bild des Gesamtzustandes. Es gibt oft die Bilder nur verzerrt wieder. Es kann sich jemand wohl fühlen und doch krank sein an Leib und Seele; wiederum kann ein Gotteskind bis zur Verzweiflung angefochten werden und ist doch in Gnaden, z. B. Johannes der Täufer, Bengel, Claus Harms. Ps 31, 23 ff. Wir sehen also, daß das Gefühl ein trügerischer Spiegel ist. Weil dem nun so ist, so ist es töricht, seine Heilsgewißheit darauf zu gründen. Der Glaube muß unabhängig vom Gefühl sein. Darum muß Erkenntnis und Wille auf geistlichem Gebiet den Zügel führen und das Gefühl niederhalten. Das Gefühl paßt auch deshalb nicht zum Fundament der Heilsgewißheit, da es etwas überaus Zartes und Verletzliches ist. So kann das geringste körperliche Leiden die geistliche Freude dämpfen. Darin liegt die Torheit des gefühligen Pietismus, Herrnhutismus, Methodismus, überhaupt alles Gefühlschristentums. Dagegen hat die luth. Kirche immer gezeugt. Es ist sehr erwünscht, wenn das Gefühl da ist, und traurig, wenn es nicht da ist; der Himmel fällt nicht darüber ein, wenn es nicht da ist: „Ohne Fühlen will ich trauen“ usw. Das Gefühl läßt sich nicht erzwingen, wie es der Methodismus will.

d) Der Mystizismus.

§ 12. Im Gegensatz zur Scholastik ruht die Mystik auf dem Satze, welcher eine unvergängliche Wahrheit ist, daß man, um Gott zu erkennen und aufzunehmen, ihn lieben müsse; das ist religiöses Leben (Bernhard

v. Clairvaux: tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur). In dieser Fassung ist die Mystik in der luth. Kirche anerkannt (unio mystica), Joh 14, 23. Solche Mystik ist geradezu zu fordern; denn ohne sie kann von einem religiösen Leben nicht die Rede sein. Aber freilich hat die Mystik diese Einfalt nicht bewahrt, sondern ist oft ausgeartet, am meisten im Pantheismus, indem sie ein vollständiges Aufgehen in Gott fordert, ein völliges Einswerden mit demselben (Vater), das den Unterschied der Person vernichtet, während wahre Liebe den Unterschied der Personen voraussetzt. Wenn man sich auf Gal 2, 20 berufen wollte, so ist zu sagen: Die eigne Person kommt in Christo zum Leben; Christus lebt in den Gläubigen; wäre Christus nicht, gäbe es keine Gläubigen. Aber Christus hungert und dürstet nicht, wohl aber der Jünger; das gehört in des Apostels eigenes Leben, aber er lebt alles im Glauben an den Sohn Gottes. — Außer diesem Irrtum haben die Mystiker andere Klippen nicht vermieden: Das Eingehen Christi in den Menschen wird oft so dargestellt, daß der Christus für uns, auf dem doch unser Heil ruht, zurücktritt hinter dem Christus in uns. Hiebei kommen die großen Heilstatsachen nicht zu ihrer Bedeutung, ebensowenig wie die Heilsordnung und die Gnadenmittel, und zwar mit größtem Unrecht; denn wenn man die Frucht genießen will, muß man doch dem Baum seine Ehre geben. — Eine weitere Gefahr der Mystik ist, daß infolge der Einwohnung Gottes in den Gläubigen und der damit gegebenen Vergottung des Menschen eine Laxheit eintritt gegen die Sünde, daß man sich für vollkommen heilig hält, und die noch vorhandenen Sünden gering achtet. — Dies die Gefahren der Mystik.

IV. Von der Hl. Schrift,

als der Erkenntnisquelle der Offenbarung und von der Inspiration der heiligen Bücher.

§ 13. 1. **Vom Kanon:** Die Hl. Schrift ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Daher kommt Kanonizität den einzelnen Büchern zu. Wenn das, was Gott offenbarte, nicht nur Eigentum einer bestimmten Zahl von Menschen aus einem Volk und zu einer Zeit bleiben, sondern Gemeingut aller Menschen aller Zeiten werden sollte, so bedurfte es einer göttlich beglaubigten, schriftlichen Offenbarungsurkunde, denn sonst wäre die Gefahr einer Veränderung vorhanden. Diese haben wir in der Hl. Schrift; Röm 1, 2; II. Tim 3, 15 f.; Joh 5, 39; Act 8, 32; Röm 4, 23; Heb 4, 12;

Jes 1, 10; 34, 16; Neh 8, 8; Ex 24, 7. Nach ihren Teilen besteht sie aus Gesetz (Thora), Propheten (Nebiim) und andern Büchern (Ketubim), den Hagiographen. Die Hl. Schrift ist die Quelle, woraus wir allein die göttliche Offenbarung erkennen und zugleich Norm für Lehre und Leben. Daher ihr Name: Kanon = Regel. Die Hl. Schrift ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes, Apoc 22, 19, dessen Urheber Gott ist, der den Kanon aufzeichnen ließ durch Menschen, die er mit dem Hl. Geist erfüllte und die wiederum ihre Gaben und Kräfte Gott zu Werkzeugen übergeben haben. Aufgabe der Theologie ist es, die Entstehungsgeschichte des Kanons nach seiner göttlichen und menschlichen Seite nachzuweisen und seine Untersuchung (Einleitungswissenschaft) ist berechtigt, obgleich der Glaube nicht davon abhängig ist, sondern die Göttlichkeit der Schrift zur Voraussetzung hat, und sich derselben unmittelbar gewiß ist. Die Einleitungswissenschaft untersucht die Hl. Schrift in bezug auf Echtheit, Integrität und Kanonizität der einzelnen Bücher und da ergibt sich gegenüber der zerstörenden Kritik einer gottlosen und bibelfeindlichen Zeit, was Ps 12, 7 geschrieben steht. Es ist aber auch zu untersuchen, ob der Kanon ausreicht, ob er vollständig ist und alles enthält, was wir brauchen; ob wir alle Bücher, die nach Gottes Willen den Kanon ausmachen sollen, noch haben, oder noch andere Schriften vorhanden sind, die Anspruch auf Kanonizität machen können. Bei der Untersuchung der einzelnen Schriften muß man vom Kanon als Ganzes ausgehen und jede Schrift als integrierenden Bestandteil ansehen; denn daß die Hl. Schrift ein wohlgegliedertes Ganzes ist und nicht Zusammenwürfelung von einzelnen Schriften, müssen wir Gott zutrauen. Man darf also kein Glied herausnehmen ohne daß das Ganze Schaden leidet. Wenn man z. B. mit den radikalen Bibelkritikern das Buch Daniel streichen wollte, so fällt manches im Neuen Testament auch hin, denn der Herr sagt: Wie geschrieben steht im Propheten Daniel Mat 24, 15, und Paulus bezieht sich im II Thess 2, 4 darauf. Aufgabe der Einleitung ist es aber, dasselbe nachzuweisen. (Köppen sucht den einheitlichen Plan aus den Geschlechtsregistern nachzuweisen: Alle Linien, die nicht auf Christum führen, verschwinden allmählich. Das kann doch nur ein Werk des allwissenden Gottes sein). Der schlagendste Beweis für die Einheit der kanonischen Bücher des Alten Testaments ist die Anerkennung derselben von Seite Christi und seiner Apostel, Luc 24, 44; Joh 15, 25; 5, 39; Röm 1,2; II Tim 3, 15, 17; I Pet 1, 10—12; II Pet 1, 19. Gesetz, Schrift, die Hl. Schriften, festes prophetisches Wort, bezeichnet immer das Ganze

der Schrift. — Bei der Aufnahme der Schriften in den Kanon des A und NT ist der Hauptgesichtspunkt nicht allein die Abfassung durch von Gott gesandte und zum Schreiben beauftragte Männer, sondern vor allem der öffentliche Gebrauch im Gottesdienst, der von solchen Schriften unter Leitung gottgesandter und von Gott autorisierter Männer gemacht wurde. Der letzte, nicht der erste Punkt ist entscheidend über die Kanonizität einer Schrift. Die Entstehung des Kanons hat eine natürliche Seite; die Sammlung ist entstanden durch geordnete, menschliche Tätigkeit, nicht ohne ängstliche Kritik von Seite der Kirche, daher die Ausscheidung der Apogryphen; aber sie ist nicht zustande gekommen, ohne den bestimmtesten Einfluß Gottes und seines Geistes. Vergleiche die Verheißung Jesu Joh 16, 13.

2. Von der Inspiration.

§ 14. Die göttliche Offenbarung, die allen Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten zugute kommen soll, forderte notwendig eine Fixierung des Inhalts durch die Schrift und eine göttliche Beglaubigung und Autorisierung der Offenbarungsurkunde. Den Einfluß des Hl. Geistes nun bei der Abfassung der Schriften auf die Schriftsteller nennt man Inspiration oder Theopneustie. Die Schrift gibt sich selbst als inspiriert; aber es handelt sich nun um die Glaubwürdigkeit der Aussage, die sie von sich selber macht. Dafür liefert uns den Erfahrungsbeweis das Testimonium spiritus sancti internum. Dies innerliche Zeugnis des Heiligen Geistes ruht auf oder besteht in der Erfahrung von der erleuchtenden, beseligenden und heiligenden Kraft des göttlichen Wortes. Es bezeugt — aber nur per modum inductionis — zunächst die Göttlichkeit des Inhalts der Hl. Schrift, die Inspiration der Schrift selbst nur mittelbar, vermöge des Schlusses: Was übernatürliche, göttliche Wirkungen hat, muß selbst übernatürlich, göttlich gewirkt sein. Über die Schrift selber als Schrift, als Komplex von einzelnen Schriften und deren Entstehungsweise bezeugt es nichts Näheres. Die große Einheit des Planes in diesen Schriften, „die, obwohl ihre Entstehungszeit 1 ½ Jahrtausende auseinander liegt, dennoch einen großartigen von einem Geist durchwalteten Organismus bilden“, kann zu einem wissenschaftlichen Beweis gestaltet werden, wie das Hofmann im Sinne hatte, als er sein Auslegungswerk begann, wodurch menschlicher Glaube erzeugt werden könnte. Der fides divina kann aber nie ohne das Testimonium spiritus sancti entstehen. Denn hier, wo es sich um das princi-

pium cognoscendi handelt — und hier allein — bedarf es eines *ποῦ στῶ* außer der Schrift, eines unmittelbar selbstgewissen Beweises für ihre Göttlichkeit. Bei allen einzelnen Artikeln des Glaubens genügt sonst das: „Denn so steht geschrieben". Der Glaube der Kirche an die Heilige Schrift beruht im letzten Grund auch auf dem Testimonium spiritus sancti internum, nur daß sich dasselbe hier erweitert, zu einer Gesamterfahrung der Kirche, der sich in allen Lagen bisher die Schrift als Gotteswort bewährt hat. Der Ausdruck dieser Erfahrung war die Festsetzung des Kanons.

Wenden wir uns nun auch dem Zeugnis zu, das die Schrift für sich selbst ablegt, und gehen zunächst aus von II Tim 3, 16. Diese Stelle ist zunächst nur beweisend für das Alte Testament. Freilich kann man dann einen Schluß a minore ad majus machen. II Pet 1, 20—21. Für das Neue Testament gelten aber die Stellen Joh 14, 16; 16, 13 und I Pet 1, 12. Daraus sehen wir, daß die heiligen Menschen sich nicht von ihrem Wissen und Willen bestimmen ließen, sondern daß der Hl. Geist die bestimmende und leitende Macht war (das sieht man besonders an der Passivform *φερόμενοι*). Freilich handeln diese Stellen, wenn sie auch auf das ganze Wissen der Apostel gehen, zunächst von dem mündlichen Wort der Apostel, aber vermittelst Nachweises der Identität des mündlichen und schriftlichen Wortes der Apostel können wir daraus auch die Inspiration des Neuen Testamentes nehmen und beweisen. Wir müssen also ausgehen von der Verheißung des Herrn, die er seinen Aposteln zunächst für ihr mündliches Zeugnis gibt.

1. Joh 14, 26, wo Christus seinen Jüngern verheißt, daß der Vater ihnen seinen Hl. Geist senden werde, der sie in alle Wahrheit leiten werde. Die Verheißung Christi hebt das apostolische Zeugnis von ihm über alles Menschliche hinaus, auch über die bloße illuminatio. Wir sehen, daß die Zeugentätigkeit der Apostel auf jedem Punkte vom Hl. Geist getragen ist, der sie lehrt und ihnen die Zukunft erschließt. Damit ist zugleich eine gewisse Verschiedenheit der Inspiration bezeichnet. Bei dem, was die Apostel selbst erlebt hatten, bedurfte es nur einer Erinnerung, die das Gedächtnis vor Irrtum bewahrte und vor Auslassungen wichtiger Begebenheiten. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß etwa die Evangelien bloß Sammlungen von Erinnerungen wären; sie sind pragmatische Geschichtsdarstellung und die Geschichtsschreiber mußten einen tiefen Blick haben, der sie den Propheten nahebringt.

2. Das „Lehren" erfordert eine andere Art von Inspiration.

Die Apostel lernten dadurch die Tatsachen verstehen in ihrer Bedeutung für das Heil der Menschen, eine Tätigkeit des Hl. Geistes, ohne die es keine seligmachende Erkenntnis und keinen seligmachenden Gebrauch des göttlichen Heilswerkes gibt.

3. Eine dritte Art ist, daß den Aposteln die Zukunft erschlossen wurde. Dies ist die wunderbare inspirierende Tätigkeit des Hl. Geistes. Diese dreifache Wirkung des Hl. Geistes liegt in dem schriftlich fixierten Worte vor: Evangelium, Episteln, Offenbarung. Es sind so zugleich die verschiedenen Arten der Inspiration des Neuen Testamentes angegeben.

Es gibt somit eine Inspiration 1. für Geschichte, 2. für Lehre, 3. für Weissagung. — Wie lautet nun das Selbstzeugnis der Apostel von dieser Einwirkung?

§ 15. I Kor 2, 9—13: Es handelt sich hier um Offenbarungen des Hl. Geistes, die sonst dem Menschen ein ewiges Geheimnis geblieben wären, zu denen die Menschen auf dem Weg der gewöhnlichen Erfahrung nicht gekommen wären. Der I n h a l t des apostolischen Zeugnisses ist geschenkt, geoffenbart. Mit dem Inhalt ist v. 13 auch die F o r m gegeben. Auch die Worte, in die die Apostel den übernatürlichen Inhalt fassen, sind vom Hl. Geist gelehrt. Die Apostel haben auf Grund der Verheißung des Herrn das Bewußtsein, daß sie, wenn sie reden, übernatürliche Wahrheit reden und mit Worten, die der Hl. Geist gelehrt hat.

G a l 1, 8: Hier spricht sich ein Unfehlbarkeitsbewußtsein aus, wie es der anmaßende Bischof von Rom nimmer haben kann. Nun dürfen wir nur noch den Beweis führen, daß auch dem schriftlichen Wort der Apostel solche Unfehlbarkeit wie dem mündlichen zukomme, daß beides gleichartig ist. Da kann man sagen: das schriftliche Wort ist wie das mündliche ein Stück des aufgetragenen, apostolischen Zeugnisses (anwesend predigten sie — abwesend schrieben sie), deshalb muß von jenem gelten, was von diesem gilt. Überhaupt heben die Apostel selbst die Identität derselben hervor: II Thess 2, 15; 2, 2—5 und gar II Kor 5, 20, da Paulus sich, den Schreibenden einen Botschafter, einen Prediger nennt. — Also Verheißungen des Herrn, daß der Hl. Geist sie zu unfehlbaren Verkündigern der Heilswahrheiten machen werde, deren sich die Apostel wohl bewußt waren, erstreckten sich sowohl auf das mündliche als schriftliche Wort, verleihen also auch dem Neuen Testament den Charakter des inspirierten Wortes. —

§ 16. Wie haben wir uns aber nun die Inspiration vorzustellen? Man kann sie sich vorstellen unter dem Bilde des Hauchs, der in ein Instrument

eingeht und den Ton hervorbringt; hier bleibt immer noch Raum für die menschliche Eigentümlichkeit. Der Hauch wird einen andern Ton hervorbringen aus der Flöte, einen andern bei der Trompete; II Sam 23, 2; Jes 1, 2; Jer 1, 9. Sie ist ein Geheimnis, ein Eingeben, ein Einsprechen des Hl. Geistes, das die hl. Männer innerlich vernahmen und mit Sicherheit von eigenem Denken zu scheiden wußten II Thess 4, 15; I Kor 15, 3; Act 26, 16. — Wir dürfen wohl annehmen, daß die Inspiration nicht eine einmalige, eine für alle Male geschehene Mitteilung des Offenbarungsinhalts an die Apostel war, sondern eine sukzessive, eine allmählich fortschreitende nach dem jeweiligen Bedürfnis der Apostel. Es gibt hier die Analogie von Mat 10, 19—20. Hier ist gesagt, daß der Hl. Geist es ist, der die Verantwortung übernimmt. Die Apostel haben ja auch in ihren Schriften die Wahrheit verkündigt; vor Gericht ist es nur ganz besonders nötig, daß sie diese Verheißung empfangen. Das geht wohl auch aus Act 10, 34 hervor, wo Petrus sagt: „Nun erfahre ich mit der Wahrheit usw." Jetzt ist die Erkenntnis zur völligen Klarheit durchgebrochen, daß die Schranken, die Juden und Heiden bisher trennten, hinweggenommen seien und daß der Glaube hinreiche, das Heil zu erlangen. Diese Erkenntnis hat er nicht etwa schon seit dem Pfingstfest, sondern sie ist ihm später erst geworden. Daß die Inspiration eine sukzessive war, sieht man auch aus Act 15, 1 ff., wo die Frage wegen der Beschneidung verhandelt wird. Da wird die Frage auch nicht bloß durch einen Machtspruch der Apostel entschieden, sondern diese beraten sich gemeinsam. Diese Beratung wäre auch nicht nötig gewesen, wenn schon am Pfingstfest die Apostel aller Erkenntnis voll gewesen wären.

Ein Analogon zur Inspiration ist die Erleuchtung, die ja auch eine übernatürlich gewirkte Erkenntnis ist; der Antrieb wird zur Selbstbestimmung. Die Inspiration hängt zusammen mit der Einwohnung des Hl. Geistes im Gläubigen. Man darf jedoch den Unterschied zwischen beiden nicht übersehen. — Zu beachten ist hier die Aussage II Kor 4, 13, wo das Zeugnis des Apostels zurückgeführt wird auf den Besitz des Geistes des Glaubens. Es ist da zwar nicht an die Inspiration gedacht, sondern an ein Zeugen von Christo, wie es jedem Christen obliegt, aber als Analogie paßt diese Stelle. Wir können nicht von Christo zeugen, wenn wir nicht im Besitz des Geistes des Glaubens sind; wer aber, wie die Apostel, den Hl. Geist in so besonderem Maße besitzt, der redet eben aus diesem einzigartigen Besitz des Hl. Geistes Gottes heraus, dessen Wort unfehlbar ist. Der Glaube ist also die Dispo-

sition wie für die Erleuchtung, so für die Inspiration. Am deutlichsten tritt uns die Inspiration entgegen, wenn wir an die prophetische Inspiration denken; hier können wir doch am meisten sehen, um was es sich handelt, nämlich um eine wunderbare Mitteilung von Erkenntnissen von Seite des Hl. Geistes, zu denen die Propheten ohne ihn nicht gekommen wären. Bekanntlich sind die Weisen der Mitteilung verschieden. Sie können erfolgen im Traum, im Gesicht, in der inneren Einsprache Gottes.

Die Inspiration dürfen wir uns nicht vorstellen als eine Verzückung, bei der alles menschliche Bewußtsein aufhört, wo der Mensch außer sich ist, ein Zustand der Ekstase, wie etwa beim Zungenreden, sondern sie ist ein Zustand, bei dem ein volles Bewußtsein, eine volle Selbstmächtigkeit des Menschen vorhanden ist. Dafür haben wir den stärksten Beweis daran, daß jeder Schreiber seine Eigentümlichkeit behält (im Stil usw.). Die Inspiration ist ein Zustand vollen, klaren Geisteslebens, bei dem der Mensch rezeptiv tätig ist, indem er den Offenbarungsinhalt in sich aufnimmt. Das ist ein Versuch, sich die Inspiration vorzustellen.

Es fragt sich nun, was das Resultat dieser Geisteswirkung ist. Es ist die übernatürliche Mitteilung eines Offenbarungsgedankens auch im entsprechenden Ausdruck. Zwischen beiden besteht ja ein innerer Zusammenhang. Das Wort ist das Gefäß des Gedankens, ohne das man den Inhalt des letzteren nicht fassen kann. Der Gedanke kann ja nicht sein ohne das Wort. Wäre dem nicht so, so wäre das Mitgeteilte unklar und verschwommen und des Namens eines Gedankens kaum wert. Darum kann man nicht unterscheiden zwischen einer Inspiration des Gedankens und des Ausdrucks. Die Inspiration muß sich auch auf das Wort erstrecken. Auch das Wort ist nicht Sache menschlicher Weisheit, sondern das rechte Wort für den Gedanken zu finden ist schöpferische Gabe schon auf natürlichem Gebiet (Dichter, Philosophen). Wie sollte nun das Wort, die Wahl desselben, den Aposteln überlassen sein, da doch Offenbarung viel wichtiger ist? I Kor 2, 13. Unter Wortinspiration versteht man aber keine Wörterinspiration. Diese würde auch gar nichts nützen, da wir das Original nicht genau haben und man 80 000 Varianten zählt. Wir brauchen sie aber auch nicht.

§ 17. Die alten Dogmatiker unterscheiden 1. den Impulsus ad scribendum II Pet 1, 21; Act 16, 6. 7; 18, 5; 2. die Directio, Leitung beim Schreiben Joh 14, 26; 16, 13; 3. die Suggestio rerum et verborum, d. i. Zuführung von Sachen, die ihnen unbekannt, oder gerade dem Zweck dienlich waren und der Worte, I Kor 2, 9. 13.

1. Die Anschauung der alten Dogmatiker vom ersten Punkt ist die, daß sie die Abfassung nur auf einen direkten göttlichen (innerlichen) Antrieb oder Befehl, Impuls, zurückführen, während wir sagen, daß der Impuls auch vermittelt sein konnte, und es auch oftmals war, durch geschichtliche Veranlassungen oder Umstände, aber auch daß das Schreiben geschehen konnte durch den eigenen Entschluß der hl. Schreiber, der dann freilich mit dem Willen Gottes zusammentraf. Das geht deutlich aus dem Anfang des Lukasevangeliums hervor (1, 3). Wir sehen, daß es ein eigener Entschluß des Evangelisten war, das Evangelium zu schreiben, wie er sagt: „ich habe es für gut angesehen". Äußerer Antrieb war der Anblick der vorhandenen Literatur; eigentliches Motiv: er wollte dem Theophilus eine Stärkung darreichen durch den Nachweis, daß was er gehört habe, die gewisse Wahrheit sei. Vielleicht hat ihm auch keine der vorhandenen Geschichten genügt. Wäre die Anschauung der alten Dogmatiker die richtige, so dürfte es nicht heißen: *ἔδοξε κἀμοί* sondern *ἔδοξε τῷ πνεύματι ἁγίῳ*. Aber so schreibt Lukas nicht, sondern er spricht von seiner schriftstellerischen Absicht, eine Geschichte Jesu zu schreiben und fügt noch hinzu, daß er zu diesem Behufe genaue historische Forschungen gemacht habe, welches Wort ebenso gegen die Ansicht der Alten, besonders Kalvins spricht; denn hätte der Hl. Geist diktiert, so wären vorbereitende Studien überflüssig gewesen.

Die mechanische, starre Anschauung der Alten läßt die hl. Schreiber wie Schreibmaschinen erscheinen. So sagt Hollaz: Omnia et singula, verba, quae in sacro codice leguntur, a spiritu sancto inspirata et in calamum dictata sunt. Das hat jedenfalls die Schrift nicht für sich. Dies sehen wir auch deutlich aus verschiedenen Briefen St. Pauli, welche Gelegenheitsschriften sind durch bestimmte Verhältnisse veranlaßt. So können wir uns doch nicht denken, daß der Apostel z. B. den Brief an Philemon auf d i r e k t e n göttlichen Auftrag hin geschrieben habe; der Anlaß zu diesem Brief war vielmehr, daß Paulus dem entlaufenen Sklaven Onesimus straffreie Rückkehr sichern wollte. Übrigens entspricht dieser Brief ganz dem persönlichen Verhältnis Pauli zu Philemon und der hl. Humor, der sich in diesem Brief ausspricht, schließt die Annahme aus, daß der Brief wörtlich vom Hl. Geist diktiert worden sei. Auch beim Römerbrief tritt der geschichtliche Anlaß klar zutage. Paulus schrieb nämlich den Brief, um sich in der römischen Gemeinde einzuführen und sie auf sein Kommen vorzubereiten. Auch der erste Korintherbrief ist nur die Antwort auf eine Reihe von Fragen der Gemeinde. Wir

sehen hier ein Ineinander von Menschlichem und Göttlichem. Wie unnatürlich wäre es ferner, wenn man annehmen wollte, daß die Bußpsalmen Davids, die gleichsam mit seinem Herzblut geschrieben sind, in denen er seine tief innerlichen Erfahrungen niedergelegt hat, diktiert sein sollten. Die selbständige Persönlichkeit würde dahinfallen. Gleichwohl müssen wir aber annehmen, daß dies nicht nur Aussprache von Selbsterlebtem, also nicht nur menschliche Erfahrungen sind, sondern daß auch diese durchströmt gedacht werden müssen vom Hl. Geist, irrtumslos und ebenso individuell sind als allgemein brauchbar. Freilich die prophetischen Psalmen, deren Inhalt weit über das Verstehen der Hl.-Schrift-Schreiber hinausgeht, können nicht aus eigenen Erfahrungen geflossen sein. Verheißungen und geschichtliche Vorgänge sind die Grundlagen dafür. Bei diesen sehen wir deutlich den göttlichen Impuls. Übrigens werden die geschichtlichen Anlässe von den Alten nicht geleugnet. Ein besonderer impulsus daneben kann anerkannt werden, jedenfalls eine göttliche Bestätigung des erweckten Verlangens etwas zu schreiben. Aber φερόμενον εἶναι und Diktat schreiben ist zweierlei.

2. Directio. Darunter verstehen die alten Dogmatiker die göttliche Leitung der Schreiber. Diese muß natürlich festgehalten werden. Dieselbe wäre aber unnötig, wenn der Inhalt der Schrift ein Diktat des Hl. Geistes wäre, wohl aber hat sie einen Sinn, wenn wir unterscheiden zwischen dem, was die hl. Schreiber als Augen- und Ohrenzeugen selbst erlebt und innerlich erfahren haben, und dem, was ihnen übernatürlich eingegeben ist. Da mußte er den hl. Schreibern die richtigen Worte an die Hand geben, zu ihnen sie leiten, die auch die Wirkung hervorbringen konnten, die hervorgebracht werden sollte. Ferner mußte er dieselben vor Irrtum und Fehlgriffen bewahren, aber auch davor, daß sie nichts Wesentliches vergaßen, sondern es und zwar auch in der rechten Beleuchtung der Nachwelt übergaben. Dies alles setzt eine göttliche Directio voraus.

3. Suggestio rerum et verborum. Diese fällt zusammen mit dem, was reale und verbale Inspiration genannt wird. Sie ist da nötig, wo es sich um den eigentlichen Offenbarungsinhalt handelt, nur um Mitteilung dessen, was der Mensch von sich selber von Natur nie erfahren konnte. Dies bringt uns denn dahin, eine dreifache Inspiration zu unterscheiden, wie man sie braucht zur Geschichtsschreibung, zur Weissagung und zur Lehre.

Wesentlich auf gleichem Boden mit der Geschichtsdarstellung sind

*

die lyrischen und didaktischen Schriften. Die lyrischen behandeln die innere Geschichte, die didaktischen enthalten Beobachtungen über das Werden um uns herum; aber alles wird immer in einem anderen Lichte angesehen. In diesen schildern die hl. Menschen Gottes Selbsterfahrenes. Doch darf man nicht etwa die Sprüche oder die gewöhnlichen Psalmen dem Liede eines weltlichen Dichters wie etwa Rückerts „Weisheit des Brahmanen" gleichstellen, weder an Ursprung, noch an Inhalt; denn diese entstammen der natürlichen Weisheit und Empfindung; jene dagegen sind innerliche Erlebnisse, die erwachsen sind auf dem Boden der Heilsgeschichte. — Anders dagegen ist es mit der zweiten Art, der prophetischen. Hier haben wir schon eine direkte, unmittelbar erleuchtende, und mehr als das, eine die Geheimnisse Gottes kundgebende Wirksamkeit des Hl. Geistes. Denken wir an Jesaia 53. Diese Weissagung kann nicht in dem Kopfe eines, sei es noch so frommen Israeliten entstanden sein. Es ist dies Zukunftsgeschichte, wie auch die andern messianischen Stellen des AT auch insonderheit die Offenbarung Johannis. Wenn wir nun die prophetische Inspiration von der dritten Art, der apostolischen unterscheiden, so ist das der Unterschied, daß die prophetische Inspiration sich mehr auf Einzelnes bezieht, während die apostolische Inspiration sich auf das Ganze des Heilsrates und Heilsweges (wenn auch erst sukzessiv) bezieht. — Das ist ein Versuch, dieser schwierigen Materie gerecht zu werden, ohne dabei irgendwelches Glaubensinteresse preiszugeben und ohne den Charakter der Hl. Schrift zu verkennen. Das tun aber unsere Alten, wenn sie alle Eigentümlichkeiten leugnen und die Verschiedenheit des Stils nicht auf die Schreiber zurückführen, sondern sagen, der Hl. Geist habe sich entweder der Person derselben anbequemt, das heißt, so geschrieben, wie z. B. Jesaias es getan hätte, oder sie erklären die Verschiedenheit des Stils aus der Verschiedenheit der Materie, das heißt, hätte Jeremias dieselbe Materie zu behandeln gehabt wie Jesaias, so würde er ganz genau so geschrieben haben wie Jesaias.

Wie verhält es sich mit der Unfehlbarkeit der Hl. Schrift?

§ 18. Ist die Hl. Schrift irrtumslos auch in unbedeutenden geschichtlichen Dingen oder bezieht sich die Unfehlbarkeit nur auf das, was zur Seligkeit notwendig ist, was zum Heil gehört? Dies ist die Frage. Ist nun die Anschauung eines Hollaz und eines Quenstedt die richtige, daß die Inspiration nicht nur Wort-, sondern Wörterinspiration, die hl. Schreiber nur Schreibfedern des Hl. Geistes sind, so muß man eine absolute Unfehlbar-

keit der Hl. Schrift auch in Nebendingen annehmen, dann kann auch nicht der leiseste Irrtum in der Schrift sich finden. Nach dieser Anschauung war es dann Konsequenz, das kopernikanische System als falsch zu leugnen. Es ist aber die Schrift kein naturwissenschaftliches Buch und man darf die Ansichten der Hl. Schriftsteller über Dinge, die dem natürlichen Gebiet angehören, nicht unbedingt als inspiriert ansehen. Übrigens wird in Jos 10, 12 nur berichtet, was Josua gesagt hat, nicht wird gesagt, daß Josua in Übereinstimmung mit der Weltanschauung gesprochen habe. Auch ist ja die Sonne um des Menschen willen da, daher sagt auch heute noch jedermann: Die Sonne geht mir auf, nicht: ich werde der Sonne zugedreht. — Ebenso ist die Sprache des NT als das vollkommenste Griechisch von den alten Dogmatikern bezeichnet worden, was doch ganz dem Tatbestand zuwider ist. Die hl. Schreiber bedienten sich eben nicht des klassischen Griechisch, sondern der sogenannten κοινή, der hellenistischen Sprache, die damals überall gesprochen wurde. Ferner würde sich bei dieser Annahme des Diktierens die Verschiedenheit der Erzählung von solchen Begebenheiten, die sich bei allen Evangelisten finden, nicht erklären lassen; denn wenn der Hl. Geist diktiert hätte, wäre wohl zu erwarten, daß alle wörtlich auch in der Anlage und Reihenfolge übereinstimmten; z. B. bei der Versuchungsgeschichte heißt es bei Mat 4, 1 ff.: 1. „Sprich, daß diese Steine Brot werden“, 2. „Laß dich hinab“, 3. „Das alles will ich dir geben usw.“; bei Lukas 4, 1 ff.: 1. „Sprich zu diesem Stein, daß er Brot werde“, 2. „Dies alles will ich dir geben, so du usw.“, 3. „Laß dich hinab von der Zinne“. Mit dieser Verschiedenheit können unsere Alten nicht gut zurechtkommen wegen ihrer strengen Inspirationstheorie, während wir sagen, daß der Hl. Geist in solchen untergeordneten Dingen den hl. Schreibern einen gewissen Spielraum lasse. Wenn in der Apostelgeschichte die Bekehrung des Paulus dreimal in Kap. 9, 22, 26 erzählt wird, dürfte man das als Diktat des Hl. Geistes auch schwer verstehen können. — Die Verschiedenheit in unwesentlichen Dingen bei völliger Übereinstimmung der evangelischen Berichte in den Hauptsachen ist übrigens nur ein Beweis für die Glaubwürdigkeit und Wahrheit der Schrift; denn wir sehen daraus, daß nicht einer den andern kopierte, sondern in freier, selbständiger Weise schrieb; dadurch hat dann ihr übereinstimmendes Zeugnis nur um so größere Kraft und Beweisfähigkeit.

Oder betrachten wir die Erzählungen von der Reinigung des Tempels. Nach Matthäus 21, 12 ff. scheint sie erfolgt zu sein am Tage des Einzugs in Jerusalem, vor der Feigenbaumverfluchung, während

sie nach Markus 11, 11 ff. erfolgt ist am folgenden Tage nach der Verfluchung des Feigenbaums. Diese Verschiedenheit suchten sich die Alten, z. B. Kalvin, so zu erklären, daß sie sagten, der Herr habe eben am folgenden Tage die Reinigung wiederholen müssen, da sie nicht nachhaltig gewirkt habe. Mit solchen Auskunftsmitteln müssen sie sich behelfen, während wir einfach sagen können, der Hl. Geist ließ solches Auseinandergehen, solche Abweichung in kleinen Nebensachen zu, um die Hauptsache um so glaubwürdiger zu machen; wir wollen deshalb solche Verschiedenheit nicht missen. Es sind das keine Ungenauigkeiten, sondern kommt von der eigentümlichen Erzählungsweise der einzelnen; so zieht z. B. Matthäus gerne zusammen; er redet vom Einzug in den Tempel und weil er vom Tempel redet, erwähnt er gleich auch die Reinigung desselben. So zieht er auch zusammen in der Bergpredigt und in Jesu Reden gegen die Pharisäer. Wir reden also nicht von Fehlern, sondern von menschlichen Schranken und das sind noch keine Fehler. Der pragmatische Geschichtsschreiber wird immer anders erzählen als der Chronist. — Unsere alten und auch neuere Dogmatiker gehen bei der Definition der Inspiration aus vom Begriff des Wortes Gottes und schließen also: die Hl. Schrift ist Gottes Wort, ein Produkt des Hl. Geistes, des Geistes der Wahrheit, der dritten Person der Gottheit. Gott kann nicht irren, er ist unfehlbar, also, weil der Hl. Geist der Urheber der Schrift ist, muß sie unfehlbar sein. Durch diesen Schluß kommen sie zur absoluten Unfehlbarkeit, die aber nicht mit dem Tatbestand der vorliegenden Gestalt der Hl. Schrift übereinstimmt.

Die neue gläubige Theologie dagegen geht von der Hl. Schrift selber aus und macht aus ihr Rückschlüsse auf die Inspiration. Es handelt sich hier um die Frage, ob sich die Inspiration auch auf Nebensächliches beziehe. Diese Frage kann nicht so einfach beantwortet werden. Wir müssen die Schrift ansehen und aus der Betrachtung derselben uns die Antwort holen. Da werden wir finden, daß sich die Inspiration nicht soweit erstreckt; man muß die Möglichkeit einer Irrung in Nebensachen zugestehen. Sehen wir nur auf I Kor 1, 14 ff. Hier läßt der Apostel die Möglichkeit einer Irrung zu, doch korrigiert er sich selbst; so korrigiert sich auch die Schrift selbst. Wir müssen so auch die Frage offen lassen (obwohl wir natürlich froh sind, wenn wir keine Irrungen zugestehen müssen), um der Wahrheit willen; denn Gott will nicht, daß man zu seiner Ehre lüge (Freunde Hiobs). Es wäre ja auch möglich, daß scheinbare Irrungen den Abschreibern zur Last fallen könnten, besonders bei Zahlangaben.

Wenn in kleinen Nebensachen das Heil bestünde, dann hätte Gott auch ein falsches Abschreiben nicht zugelassen. Die ernsteste Irrung ist Mat 23, 35: „Zacharias, der Sohn Berechia's"; das Ernsteste ist, daß es der Herr selber spricht, dem man eine Irrung nicht zutrauen kann (cfr. II Chron 24, 20 u. 21). Nun steht aber bei Lukas 11, 51 das Richtige, so daß es sich bei Matthäus um eine Gedächtnisirrung oder um eine falsche Randglosse handelt. Eine andere Schwierigkeit ergibt sich aus Act 17, 16, verglichen mit Josua 24, 32, Genesis 49, 30 und 33, 19. Hier wird verwechselt der Kauf der Höhle Machpela durch Abraham mit dem Wohnplatz, den Jakob von Hemor kaufte, in dem Josephs Gebeine beigesetzt werden. Hier liegt eine Zusammenziehung vor; von dem einen berichtenden Satz: Abraham kaufte . . . ist genommen das Subjekt, von dem andern: Jakob kaufte . . . das Objekt des Kaufes. Immerhin redet hier nicht der inspirierte Apostel, sondern Lukas zitiert nur die Rede des Stephanus. Ferner I Kor 10, 8 cf. Num 25, 9; 21, 6. Paulus sagt, es starben 23 000; hier heißt es 24 000. Wie läßt sich beides zusammenreimen? Ich kann sagen, es ist der Fehler eines Kopisten, oder der Apostel kann sich geirrt haben. Paulus kann ja auch nach unten abgerundet haben, Moses aufwärts. Der Apostel hat übrigens einen Zug mehr: es starben an einem Tage, was in Numeri fehlt wo die Stelle überhaupt dunkel ist. Auch die Stelle Mat 27, 9 gehört hieher, wo gesagt wird, die Tat des Judas und sein Ende sei von Jeremias geweissagt; sie findet sich aber bei Sacharja 11, 12 vor. Es kann aber jener Teil des Buches früher zu Jeremias gerechnet worden sein. — Man darf also bei der Frage nach der Irrtumslosigkeit der historischen und chronologischen Angaben weder zu ängstlich noch zu leichtfertig sein. Die Heilstatsachen sind eingefügt in die Reihe der Tatsachen der Weltgeschichte. Würden in der Schrift bedeutende historische Verstöße vorhanden sein, so würde zwar die Glaubensgewißheit nicht erschüttert, aber der Glaube könnte angenagt werden. Nun sind aber die vorhandenen Fehler alle nur unwesentlicher Art und die heiligen Schreiber bleiben glaubwürdige und zuverlässige Männer und man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß gerade die Verschiedenheiten etwa in der Auferstehungsgeschichte, diese zur bestbeglaubigten Tatsache der Weltgeschichte machen. Es hat schon mancher scheinbarer Fehler der Schrift seine Rechtfertigung gefunden, können wir sie nicht geben, so trösten wir uns damit, daß auch die Zukunft noch Aufklärung bringen wird. — Stellen wir nun noch der Inspirationslehre der alten Dogmatiker in einigen Zügen die der Neologen gegenüber.

Jene haben geirrt in ihrer Vorstellung von der Art und Weise der Inspiration, indem sie den menschlichen Faktor, der zur Entstehung der Hl. Schrift mitgewirkt hat, fast vollständig neben den göttlichen verschwinden ließen, die Bibel vergöttlichten. Diese irren in der Sache, indem sie Bibel vermenschlichen, als Menschenwerk betrachten und behandeln, oder mehr und minder haltlos zwischen beiden Standpunkten schwanken. Der erste Irrtum ist der unverfänglichere, der zweite seelengefährlich. Die altdogmatische Inspirationslehre leidet an demselben Fehler wie die altdogmatische Konstruktion der Lehre von der Person Christi. Da wie dort absorbiert das Göttliche das Menschliche. Das Geheimnis der Person des fleischgewordenen λόγος θεοῦ ist dasselbe wie das des geschriebenen λόγος: es ist das für uns unerklärliche Ineinander, die wunderbare περιχώρησις des Göttlichen und Menschlichen. Nicht die Glaubenslehre von der Inspiration ist dahingefallen, sondern nur die altdogmatische Inspirationstheorie. Das was wir von unseren Alten zu lernen haben ist: die Ehrerbietung vor der Hl. Schrift, die Beugung unter ihre göttliche Autorität, die Anerkennung, daß die Hl. Schrift als Ganzes gottbegeistert, geistgewirkt, geisterfüllt, das ist die Bedeutung von θεόπνευστος, wenn auch dabei von uns der Vorbehalt gemacht werden muß, daß die Hl. Schrift in ihren einzelnen Teilen in verschiedener Weise, in verschiedenem Maß, in verschiedenen Abstufungen an dieser Eigenschaft teilnimmt. Die Theopneustie des Schriftganzen trotz der menschlichen Mitwirkung bei der Verabfassung und darum die göttliche Autorität der Hl. Schrift, die ja freilich zunächst Denkmal und Urkunde der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes, dann aber auch für die Kirche Quelle und Norm der Wahrheit, auch für den einzelnen nach II Tim 3, 14 das Mittel der Unterweisung zur Seligkeit, stehe uns fest wie ein Fels im Meer, und gegenüber dem Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, den die neologische Bibelkritik angerichtet hat, sei unser Gebet das Zinzendorfsche Lied: Herr dein Wort die edle Gabe, diesen Schatz erhalte mir usw.

Die Affectiones der Hl. Schrift oder ihre aus der Inspiration folgenden Eigenschaften:

1. Auctoritas:

§ 19. Als nach Inhalt und Form göttlich, gebührt der Hl. Schrift ein Ansehen wie nichts anderem in der Welt. Sie ist die erste und vornehmste Quelle, weil die unmittelbare und unerschöpfliche Fülle, aus der sich der

Glaube und das christliche Leben beständig erneuert, reinigt und vollendet. Sie ist die einzige Norm, nach der alle Lehre und alles Leben geprüft werden muß. Man unterscheidet:

a) auctoritas causativa, d. h. immanente sofern die Hl. Schrift selber als Gottes Wort, das zu glauben ist sich bezeugt, also das den Glauben an sich erzeugende Prinzip ist. Es handelt sich hier nicht um Erzeugung des seligmachenden Glaubens, sondern des Glaubens an die Hl. Schrift um ihrer selbst willen, nicht um der Kirche willen, wie es die Römischen wollen. Wie man die Lampe nur im Lichte der Lampe erkennt, so die Hl. Schrift im Lichte der Schrift. Die Römischen führen ihren Beweis dafür damit, daß sie sagen: Die Kirche ist älter als die Schrift. So sagt Augustin: „Ich würde auch nicht der Schrift geglaubt heben, wenn ihr die Kirche nicht Zeugnis gegeben hätte." Da ist etwas Wahres dran. Denn es muß doch jemand da sein, der darauf aufmerksam macht: das erste, was an den Menschen herantritt, ist das Zeugnis der Eltern oder der Kirche. Zuerst glaubt man es allerdings um des Ansehens der Eltern willen; aber nur zunächst glauben wir an die Schrift um der Kirche willen, dann aber um ihr selbst willen. Die Kirche kann der Schrift die ihr innewohnende Autorität als Gottes Wort nicht geben, sondern bloß die ihr innewohnende bezeugen. Wir halten den Römischen vor: „Ihr habt ganz recht, aber die alttestamentliche Schrift ist doch älter als die Kirche". Auch hatte die Kirche von Anfang an das neutestamentliche Wort, das bald fixiert war, um Irrtümer auszuschließen, und dieses fixierte Wort löste die Tradition ab; so hat sich das Verhältnis gewendet.

b) Auctoritas normativa seu canonica: Insofern die Hl. Schrift das kritische Prinzip ist, wonach alle Lehre und Praxis in der Kirche beurteilt und normiert werden muß, gilt folgendes:

aa) Wenn die Schrift die einzige Regel und Richtschnur ist, so fragt es sich, wie soll aus der Schrift Lösung der Streitfragen gesucht, wie soll die Entscheidung durchgesetzt und die Autorität der Hl. Schrift zur Geltung gebracht werden? Sicher ist, daß die Kirche Recht und Pflicht hat, in streitigen Fragen Entscheidung zu geben. Sie ist Säule und Grundfeste der Wahrheit. In Einheit handeln kann sie aber nur durch das verordnete Organ des geistlichen Amtes und auf dem Wege gemeinsamer Beratung, Act 15, 28. „Es gefällt dem Hl. Geist und uns." Dies erste Konzil traf seine Entscheidung auf Grund der Schrift (Amoszitat), und Petri Erfahrung. Daraus geht hervor, was von der Autorität der Konzilien zu halten ist. Wenn Augustin sagt, der einzelne müsse sich

davor beugen aus Demut, so ist das auch eine Art von Zwang. Zu diesem inneren Zwang fügte man seit Justinians Glaubensedikte auch den äußeren Zwang der Staatsgewalt. Luther aber überprüfte die Konzilsbeschlüsse nach dem Maßstab der Hl. Schrift, und was davor bestand, das war als erkämpfter Glaubensbesitz der Kirche festzuhalten. — cfr Conf. Aug. Art. 28. Judex principalis ist der Hl. Geist, judex instrumentalis ist die Hl. Schrift und judex ministerialis ist das geistliche Amt. Dieses entscheidet als der erleuchtetste und befähigtste Teil stets je nach Norm des klaren Wortes. Es hat die treffenden Stellen zu suchen und auf den vorliegenden Fall anzuwenden.

bb) Aber wie soll denn die Entscheidung zur Geltung gebracht werden? Da gilt es keine rohe Gewalt in Glaubenssachen zu führen; denn diese wirkt keine Überzeugung. Die Wahrheit muß sich durch ihre eigene Kraft durchsetzen; das ist erst der rechte Sieg. Daraus folgt auch für die Laien Recht und Pflicht, die geistlichen Dinge und Lehren zu prüfen und selbständig zu beurteilen. I Thess 5, 21 und I Joh 2, 27; 4, 1.

2. Perfectio seu sufficientia.

Die Hl. Schrift ist nicht nur die reine, sondern auch die vollkommen ausreichende Quelle für die Erkenntnis der seligmachenden Lehre, ausreichend für die Kirche und für die Seelsorge. II Tim 3, 16; Act 20, 27, 32. Wenn hier schon die alttestamentliche Schrift als ausreichend bezeichnet wird zum Heil, wie viel mehr gilt dies von der ganzen. Daher bedarf es keiner Tradition als zweiter Quelle. Wäre außer der Schrift diese noch notwendig, dann wäre sie auch im Alten Testament anerkannt gewesen; es gab da ja auch eine παράδοσις, allein weder der Herr noch seine Apostel berufen sich auf eine solche Tradition, ausgenommen in einigen wenigen Stellen, II Tim 3, 8, wo Paulus sie benützt, indem er die Namen der zwei ägyptischen Zauberer erwähnt, die in der Hl. Schrift nicht genannt sind, die er also nur aus der Tradition wissen konnte. Das gilt auch, wie oben erwähnt, wohl von I Kor 10, 8. Auch der Brief Judae spielt einmal auf etwas an, wovon uns im AT nichts gesagt ist. Judae v. 9, auch v. 14. (Michaels Kampf, Henoch.) Außerdem führt noch Paulus ein Wort aus dem Munde des Herrn an, Act 20, 35; „Geben ist seliger, denn Nehmen“, von dem uns die Evangelien nichts berichten. Das sind aber auch die einzigen Stellen im NT in denen die hl. Schreiber auf die Tradition Bezug nehmen, wobei man jedoch beachten muß, daß sie vom Hl. Geist inspiriert waren, der sie vor allem Irrtum bewahrte. Der Herr

selbst weist auf die Schrift hin, da er spricht: „Forschet in der Schrift!" Daraus schließen wir, daß in der Hl. Schrift alle Lehren enthalten sind. Jede Annahme einer andern Erkenntnisquelle neben der Hl. Schrift, z. B. einer mündlichen Überlieferung, wie es die römische Kirche übt, heißt dem Irrtum Türe und Tor öffnen und Schriftwahrheit mit Menschensatzungen vermischen.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Lehre der lutherischen, der reformierten und römischen Kirche.

a) Lutherischer Grundsatz ist:

§ 20. Was immer, was überall, was von allen geglaubt wurde, das nehmen wir an, sofern es mit der Hl. Schrift übereinstimmt. Die Tradition hat also nur bedingte, nicht absolute Geltung. Die Tradition gilt als untergeordnete Erkenntnisquelle und wird beurteilt nach der Schrift. (Konservative Stellung.)

b) Reformierter Grundsatz:

Während die Lutheraner auch das annehmen, was nicht gegen die Schrift ist, sagen die Reformierten: Nur was direkt aus der Hl. Schrift von Gott abgeleitet werden kann, ist christliche Wahrheit. Sie betrachten damit die Arbeit und bewährte Übung von Jahrtausenden als ungeschehen und suchen den Glauben des einzelnen und den Brauch der Kirche immer von neuem unmittelbar aus der Schrift erst zu konstruieren. (Kein Kirchenjahr, keine Liturgie, kein Kruzifix, Leuchter, konsequent (!) auch keine Kindertaufe. Jedoch findet sich der Anfang des Kirchenjahres in der Osterfeier I Kor 5, 8 und der Liturgie I Kor 14, 26.) Die reformierte Kirche hat eben eine radikale Stellung zu aller Tradition.

c) Römischer Grundsatz:

„Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, „hoc est vere proprieque catholicum," sagt der semipelagianische Gegner Augustins Vincentius von Lerinum. Das geschichtlich Überlieferte ist die katholische Wahrheit. Die Tradition ist der römischen Kirche eine gleichwertige Quelle mit der Hl. Schrift; die Schrift ist dann nur ein Bestandteil des kirchlich Überlieferten. Da gegebenenfalls auch die Schrift nach der Tradition eines unfehlbaren Lehramtes ausgelegt wird, kommt dieser eine allbeherrschende Stellung zu.

3. Perspicuitas.

§ 21. Die Hl. Schrift würde ihren Zweck verfehlen, wenn sie, wie die Römischen behaupten, ein dunkles Buch wäre; sie stellen die Kirche als notwenige Lehrerin hin und wollen keine volle Selbständigkeit der einzelnen Glieder der Kirche; daher das Verbot der Bibelgesellschaften; nur kirchlich approbierte Übersetzungen einzelner mit Anmerkungen versehener Bibelteile werden gestattet. Es soll aber die Schrift leuchten und uns den Weg zur Seligkeit weisen. Indessen hat diese Behauptung von der Deutlichkeit der Schrift doch ihre Schranken, die in folgenden Sätzen ausgesprochen werden:

a) Nicht alles in der Schrift ist dermalen schon deutlich;

b) Was deutlich ist, ist nicht allen deutlich;

c) Das Lehramt dient dazu, die Schrift deutlich zu machen, soweit es möglich ist.

ad a): Durch die Behauptung von der Deutlichkeit der Hl. Schrift soll nicht gesagt werden, daß alles in ihr klar und verständlich sei: Die Hl. Schrift hat auch für die Erleuchtetsten Dunkelheiten und behält sie bis zu einer von Gott selbst bestimmten Zeit. Die Schrift ist für Kinder und Unmündige wie für Weise und Gelehrte verglichen mit dem Strom, den ein Lamm durchwatet und den der Elefant durchschwimmt. Die hellen Stellen stillen den Hunger, die dunklen wehren der Sattheit, sagt Augustin. Zu dem dunklen Wort gehört besonders das prophetische Wort, das ist ein Licht, das da scheinet an einem dunklen Ort, das aber die Nacht nur bis zur Dämmerung erhellt. (Die Offenbarung Johannes birgt jetzt noch unlösbare Rätsel, das Gleichnis von den 10 Jungfrauen ist noch nicht zum vollen Verständnis gelangt.) Deutlich ist jedoch die Schrift in dem, was sich auf den Heilsweg bezieht. Es gibt Stellen, die groß gedruckt sind, in denen die uns zum Heil notwendigen Wahrheiten sonnenklar enthalten sind. Es gibt Stellen (Sprüche), die man mit Recht eine kleine Bibel (in nuce) genannt hat, die den ganzen Heilsweg in seiner Summa in sich schließen, z. B. „Also hat Gott die Welt geliebt", Joh 3, 16. Von diesen Stellen fällt dann auch das Licht auf die dunklen. Das ist der Nutzen der Parallelstellen.

ad b): Es bedarf geistlicher und natürlicher Vorbedingungen des Verständnisses der Hl. Schrift.

aa) Die Bibel ist ein Buch, das ein gewisses Maß von Verstand

voraussetzt, wie es eben zum Lesen von Büchern aus alter Zeit notwendig ist.

bb) Die Hl. Schrift ist ferner ursprünglich in alten Sprachen geschrieben. Dies bedingt tieferes Verständnis derselben, auch historische und kulturhistorische Kenntnisse sind unentbehrlich.

cc) Die Bibel ist aber vor allem ein Buch mit übernatürlichem Inhalt, deshalb setzt sie nicht allein natürlichen Verstand und sprachliche Bildung, sondern auch eine besondere Erleuchtung von dem Hl. Geist voraus, denn ohne diese käme man bloß zu einem grammatisch-historischen Verständnis, nicht zu einem heilsamen und seligen. Es gibt verschiedene Stufen der Erkenntnis; die Bibel ist für alle zugänglich, auf welcher Stufe sie auch stehen, aber immer nur relativ. Sie ist zwar ein Licht, aber ohne sonnenhaftes Auge sieht man das Licht nicht und ohne den Hl. Geist kann niemand die Schrift recht verstehen.

a d c): Die Lehre von der Deutlichkeit der Schrift will nicht sagen, daß jeder einzelne Christ ohne Anleitung durch christliche Eltern, Schule und Kirche aus der Schrift für sich selbst den Heilsweg finden könne, vielmehr ist es eine seltene Ausnahme, daß jemand auf diesem Weg zum Heil kommt. Die Kirche, die sich der Pflege der theologischen Wissenschaft eifrig zu widmen hat, muß dem einzelnen erst die Summe der Heilswahrheiten, die zur Seligkeit notwendig sind, darreichen. Daran schließen sich dann immer neue Erkenntnisse an; das ist der Kern von Wahrheit in der römischen Behauptung, daß die Schrift erst durch Auslegung der Kirche verständlich gemacht werden könne. Die Wahrheit daran ist nämlich, daß die Schrift nur vom Lehramt ausgelegt, den Laien verständlich gemacht wird. (Kämmerer aus Mohrenland.) Den Schlüssel zur Erkenntnis der Schrift muß die Kirche geben; der einzelne kommt sonst auf lauter Abwege. Es wäre auch ebenso große Undankbarkeit als Torheit, das, was die Kirche durch Jahrtausende langes Forschen gefunden hat, nicht annehmen zu wollen, wie dies bei philosophisch bestimmten Theologen und bei den Biblizisten öfters sich zeigt. Hat aber der einzelne diesen Fond der Erkenntnis, so fordert die Kirche selbst ihre Kinder zum fleißigen Schriftstudium auf Act 17, 11; II Tim 3, 15. — Dies wären also die Beschränkungen des Satzes: „Die Hl. Schrift ist deutlich".

Auslegungsgrundsätze.

§ 22. Als Grundregel gilt: 1. Die Hl. Schrift hat nur einen Sinn, d. i. „sensus literalis". Ein mehrfacher Sinn (mystischer, alle-

gorischer, parabolischer schon bei den Alexandrinern), wie ihn die Scholastiker annehmen, muß entschieden verworfen werden, nämlich noch ein Sinn, der neben dem Wortsinn hergehen sollte, weil damit der Willkür Tür und Tor geöffnet wäre. Wohl aber kann innerhalb des Wortsinnes die göttliche Weisheit ihr Spiel haben und manche geheimnisvolle Andeutung geben. Hierher gehört Typus und Allegorie (cfr Gal 4, 24; Heb 7, 1 ff.).

Immer aber setzt der typische Sinn den Wortsinn voraus. Er wächst aus demselben hervor wie die Blüte aus der Knospe, z. B. Ps 41, 10: David meint zuerst den Verräter Ahitophel, indem er aber von diesem spricht, weissagt er den Verrat des Judas. In dem Wortsinn liegt also eingeschlossen der typische Sinn, der aber den Wortsinn immer voraussetzt. Nie darf man aber eine Stelle pressen, um einen bestimmten Sinn herauszubringen. Man hat nicht zu fragen, ob eine Stelle bildlich verstanden werden kann, sondern ob sie bildlich verstanden werden muß. Man muß ein Bibelwort solange im eigentlichen Sinne nehmen, als nicht die Stelle selbst das Gegenteil andeutet, oder als nicht die Annahme des eigentlichen Sinnes eine Absurdität ergibt. Absurd aber ist in der Theologie nicht was der Vernunft, sondern was der Analogie des Glaubens und dem Geist der Schrift widerspricht (Mat 19, 12). Die typische und allegorische Deutung und Anwendung einer Stelle hat also ihre Berechtigung, aber sie darf sich nicht als nächster und eigentlicher Wortsinn geltend machen, der die eigentliche Auffassung ausschließt. Sonst tritt eine willkürliche Beschränkung und Verkürzung des Schriftinhalts namentlich beim prophetischen Wort ein, und es macht sich in der Schriftauslegung ein rationalisierendes Element geltend, was als absurd namentlich in den letzten Dingen ansieht, was nur den landläufigen, eigenen Vorstellungen davon nicht paßt, zumal rücksichtlich der verklärten Leiblichkeit und der Verhältnisse von Zeit und Raum in der jenseitigen Welt bei den älteren Lehrern ganz einseitige, geradezu falsche spiritualistische Vorstellungen herrschen, die ihren Grund in Philosophemen, nicht in der Schrift und deren Weltanschauung haben. —

2. Eine zweite Regel ist: Die Schrift muß erklärt werden im Verhältnis zu ihrem Gesamtinhalt. Wir gehen mit Recht von der Voraussetzung aus, daß die Hl. Schrift keinen Widerspruch in sich hat. Die einzelne Stelle muß also stimmen mit der ganzen Schrift. Die dunklen Stellen müssen erklärt werden nach den hellen; keine Stelle darf man aus dem Zusammenhang reißen und für sich erklären und keine Stelle totschlagen zugunsten einer anderen.

3. Dritte Regel: Die Auslegung der Hl. Schrift soll erfolgen nach der Analogie des Glaubens. Die Auslegung darf nicht in Widerspruch treten mit den der Kirche im Laufe der Jahrhunderte klar gewordenen Haupterkenntnissen; denn sonst müßte man folgern, die Wahrheit könne man nur suchen, nie aber finden. Die Kirche würde aufgelöst werden zu einer schola quaerentium, anstatt daß sie civitas possidentium ist. Die Apostel haben ja der Kirche die ganze Wahrheit hinterlassen. Das ist der Keim, aber dieser muß sich erst entfalten; auf dem Grund muß weiter gebaut werden; die griechische Kirche, die lateinische Kirche, das Mittelalter (Anselm), die Reformation und auch die Gegenwart haben weitergebaut. Das ist den Missouriern entgegenzuhalten, welche meinen, die Analogie des Glaubens (Röm 12, 6) sei die Summe aller Lehrstellen der Hl. Schrift über eine bestimmte Lehre z. B. über Prädestination. Aber die verschiedenen Stellen enthalten Stücke der Lehre selber, stehen den andern nicht als einem selbständigen Ganzen gegenüber (was *πίστις* in *κατ' ἀναλογίαν πίστεως* doch ist), sondern sind selber ein Teil eines Ganzen. — Würde man z. B. eine Stelle auslegen wollen, so, daß die Gottheit des Sohnes geleugnet würde (etwa aus I Tim 2, 5), so würde man einen solchen Ausleger mit Recht einen Ketzer heißen. — Unter diesen Hauptwahrheiten sind aber nicht die Bekenntnisse in ihrem ganzen Umfang, also auch in den strittigen Artikeln zu verstehen, noch weniger die Dogmatik, sondern die Grundartikel des christlichen Glaubens, das Resultat harter Kämpfe. Nur wenn man den symbolisch fixierten Lehrbegriff der Kirche in seinen Gründzügen, von welchen aber jeder einzelne Punkt in jedem Augenblick selbst wieder einer Untersuchung auf Grund der Schrift unterworfen werden kann, festhält, bekommt man eine ausreichende, unbefangene, nicht fremden Zwecken, also auch nicht einem System, es heiße philosophisch oder theologisch, dienstbare Exegese, in welcher das protestantische Prinzip von der alleinigen Autorität der Hl. Schrift in Glaubenssachen bis ins einzelnste durchgeführt, und doch der lebendige Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre nicht abgeschnitten ist, in welchen das Gesetz der Stetigkeit und Beweglichkeit harmonisch zur Anwendung kommt. Das ist die protestantische Lehrfreiheit auf Grund der Schrift. Die Kirche muß also die Summe des Verständnisses der Hl. Schrift, das sie nun erlangt hat, bewahren; denn neue Erkenntnis ist nur möglich auf Grund der alten. Das gibt auch die rechte Anschauung über die Bekenntnisse.

V. Von den Glaubensartikeln und Symbolen.

1. Entstehung und Bedeutung des Bekenntnisses.

§ 23. Wir haben sie uns nicht so zu denken, als ob die Kirche Bekenntnisse gemacht hätte, sondern dieselben sind geschichtlich erwachsen. Sie sind Ausdruck tiefer innerlicher Erfahrungen, die der Kirche unter heißen Kämpfen geschenkt wurden. Sie sind aus dem innersten Herzen gequollen, aus dem Leben der Kirche hervorgegangen. Ihr Zweck ist, die Erfahrungen einer Generation den anderen nachfolgenden Generationen zu bewahren. Augustana Art 21 am Schluß. Die Bekenntnisse sind Gesamterfahrungen der ganzen Kirche, Knotenpunkte der christlichen Glaubensentwicklung. Sie sind mit der Einleitung der Konkordien-Formel zu reden „Zeugnisse des Schriftverständnisses der Kirche in namals streitigen Fragen". Wenn wir diese Definition festhalten, dann ist die Möglichkeit genommen, Schrift und Bekenntnis in Gegensatz zueinander zu bringen. Die Bekenntnisse sind nur Anwendung der Schrift auf einen besonderen Fall. Hieraus ergibt sich auch, wiefern wir das Bekenntnis eine „Norma" nennen. Es ist norma normata, während die Hl. Schrift norma normans ist. Es ist ein besonderes Verdienst Vilmars, diese Entstehungsweise und Bedeutung der Bekenntnisse gezeigt zu haben. Er geht davon aus, daß in der Regel große Persönlichkeiten es waren, in denen zuerst eine solche Erfahrung erlebt wurde, die auch ganz in dieser lebten und aufgingen. So hat Athanasius geforscht, gelehrt, gestritten und gelitten für das, was er als Mittelpunkt der christlichen Religion erkannt hatte, es war die Gottheit des Sohnes. So hat die Kirche in Augustin die Erfahrung gemacht von dem Verhältnis von Freiheit und Gnade, in Luther von der Rechtfertigung allein aus Gnaden. Immer sind es große von Gott gegebene Persönlichkeiten, die man nicht übersehen darf, in denen der neue Fortschritt in der Erkenntnis erlebt wird; diese sprechen ihre Erfahrung aus und zeugen von ihr; dann wird sie von anderen angenommen, nacherfahren, nacherlebt. Sie wiederholen das Bekenntnis von dem neuen Fortschritt und so wird das Bekenntnis zur kirchlichen Lehre. Diese Gedanken haben gewiß ihre große Wahrheit. Hierin liegt die normierende Bedeutung der Symbole für die nachfolgenden Geschlechter.

2. Bemerkungen zu den lutherischen Symbolen, soweit sie Bekenntnis sind. Unterschied unter den Symbolen.

§ 24. Das eben Gesagte gilt freilich nur vom Bekenntnis als solchem, nur von den Kardinallehren des Heils. Anders steht es mit den Bekenntnissen, die Bekenntnis und theologische Ausführung miteinander vermischen. Das Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum sind Bekenntnisse in knappster Form. Die lutherischen Symbole aber vereinigen Bekenntnis und Theologie; deshalb gilt es zwischen Bekenntnissubstanz und theologischer Ausführung zu unterscheiden. Der große Erkenntnisfortschritt der Reformation ist die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben. Was nun damit zusammenhängt, ist Bekenntnissubstanz. Freilich äußerlich läßt sich beides nicht trennen; immerhin aber kann man sagen, am meisten habe die Augustana, der kleine Katechismus und auch die Epitome die Form eines Bekenntnisses, während die andern Bekenntnisse zweiten Ranges und Ausführungen des eigentlichen Bekenntnisses sind.

3. Wie kam es zur Entwicklung des Bekenntnisses?

Wie die Blüte sich aus der Knospe entwickelt, so haben wir uns die Entstehung der Bekenntnisse zu denken. Aus dem Unentfalteten entwickelten sie sich zu einer größeren Fülle und Mannigfaltigkeit. Das allereinfachste Bekenntnis, das aber doch alle Entwicklung im Keime in sich schloß, ist das Taufbekenntnis. Aus diesem heraus bildete sich das Apostolicum. Auch diese regula fidei wurde nach und nach durch viele Zusätze erweitert, um Häresien abzuwehren. Die Irrlehren waren der von außen her treibende Faktor zur Entfaltung des Bekenntnisses. Es gibt aber auch noch einen andern Impuls zur Bildung der Bekenntnisse, dies ist der dem Glauben innewohnende Trieb, sich zu äußern, sich selbst zu erfassen. (Anselm von Canterburys Satz: credo ut intelligam.) Durch diese beiden Faktoren kommt es zu einer größeren Entwicklung des anfangs so knappen Bekenntnisses.

4. Articuli fundamentales et non fundamentales.

§ 25. Der Unterschied, den unsere Alten zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubenssätzen machten, ist wichtig, sofern es zwischen dem Wesentlichen und weniger Wichtigen in der christlichen Lehre zu unterscheiden gilt. Diese Lehre ist jedoch in der lutherischen Kirche zu

keiner klaren Durchführung gekommen. Unsere Alten unterscheiden zwischen fundamentalen Artikeln ersten und zweiten Ranges, und nicht-fundamentalen Artikeln. Fundamentale Artikel ersten Ranges sind solche, die man bei Verlust des Heils und der Seligkeit nicht nur nicht leugnen darf, sondern die dem Christen auch nicht unbewußt bleiben dürfen. Als solche bezeichnen die alten Dogmatiker die Lehre von der Trinität, von der Sünde, von dem Wort als Gnadenmittel, von der Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Versöhnung, vom seligmachenden Glauben, vom ewigen Leben. —

Fundamentalartikel zweiten Ranges sind solche, die man nicht leugnen darf, wenn sie einem bekannt sind, es ist aber nicht nötig, daß sie dem Menschen zum Bewußtsein kommen. Hiezu rechnen sie die Lehre vom Unterschied der Naturen in Christo, die communicatio idiomatum, Erbsünde, Erwählung im Hinblick auf den bis ans Ende beständigen Glauben, von der Rechtfertigung allein aus Glauben excluso bonorum operum merito. — Articuli non fundamentales endlich sind solche, die man sogar in Abrede stellen kann, theologische Meinungen: die Ursache des Falls der Engel (Hochmut oder Neid), ob der Weltuntergang eine annihilatio quoad substantiam oder quoad formam sei. Der missourischerseits zum Normaldogmatiker erklärte jenenser Professor Joh. Wilhelm Baier † 1695 rechnet sogar auch die Frage hinzu, ob der Mensch auch vor dem Fall nicht unsterblich gewesen sei, oder die Frage vom Traducianismus und Kreatianismus, sogar die Frage, ob der Papst der Antichrist sei.

Was sollen wir von solcher Unterscheidung halten?

Hier liegt wohl eine Verwechslung vor zwischen dem, was für den einzelnen zur Erzeugung des Glaubens nötig ist, und was die Kirche festhalten muß, und unter keinen Umständen preisgeben darf, wenn sie ihre unter harten Kämpfen gemachte Erfahrung nicht aufgeben will. Für den einzelnen ist es hinreichend zur Seligkeit, wenn er glaubt, daß Jesus Christus, wahrer Gottes- und Menschensohn, sein Heiland und Erlöser sei. In diesem Glauben sind die übrigen Lehren enthalten und gegeben, es muß aber nicht allen alles zum Bewußtsein kommen. Das Christentum hängt nicht an der Annahme der gesamten Kirchenlehre, an derselben hängt die Rechtgläubigkeit. Ein wahrhaft christliches Leben kann es nicht geben ohne im Glauben an die Rechtfertigung, aber diese Lehre braucht nicht bewußt erkannt sein. Das gilt sonderlich vom Mittel-

alter, da ein Thomas von Celano singt: qui salvandos salvas gratis. — Es kann einer doch ein Christ bleiben, wenn er auch eine christliche Lehre leugnet cfr Mazedonius oder Origenes; das ist aber dann immer die Folge einer glücklichen Inkonsequenz. Wer aber eine Lehre leugnet und dann die Konsequenzen zieht, wird zur Leugnung aller Lehren kommen. So bestritt David Friedrich Strauß † 1874 zuerst die Persönlichkeit des Teufels und schrieb zuletzt sein berüchtigtes Leben Jesu. — Eine andere Frage ist es dagegen: was muß die Kirche von den erworbenen Glaubenssätzen festhalten? Man möchte sagen: das Apostolicum, aber das ist viel zu eng, man wird sagen müssen: fundamentale Artikel für die Kirche sind die Artikel des christlichen Glaubens, über die sich die Kirche im Laufe der Jahrhunderte gewiß geworden ist. Das sind für die ganze Kirche die ökumenischen Symbole, und nach der Reformation kommt für die luth. Kirche noch dazu, was für sie Lebenserfahrung geworden ist, was sie von den andern Konfessionen scheidet. Gegenüber der römischen Kirche scheidet beide evangelischen Kirchen die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben und die luth. Kirche scheidet von der reformierten die Lehre von den Sakramenten, insonderheit von der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im Abendmahl.

5. Verhältnis der Hl. Schrift zu den Symbolen.

§ 26. In welchem Verhältnis die Hl. Schrift und die Symbole zueinander stehen, ergibt sich einfach aus dem untergeordneten Verhältnis, in dem die Symbole als norma normata zur Hl. Schrift als norma normans stehen. Es kommt den Symbolen nur eine auctoritas ecclesiastica, nicht auctoritas divina zu. Die Bedeutung einer Norm bekommen sie erst dadurch, daß sie vorher selbst an der Schrift normiert sind. Dies ist gesagt gegen eine Überspannung der Bedeutung der Symbole, wie sie sich besonders im 17. Jahrhundert fand, wo man den Symbolen eine Art Theopneustie zuschrieb, während man jetzt Front machen muß gegen Unterschätzung derselben. Insofern aber sind die Symbole Norm für Lehre und Leben und können doch nicht der Schrift zur Seite gestellt werden, als sie selbst nur Resultat des Schriftverständnisses der Kirche sind. Die Schrift ist die Stimme Gottes, die Bekenntnisse sind Stimme der Kirche. Zwar sagen die Römischen, die Bekenntnisse seien Stimme der Mutter, aber über der Mutter steht Gott. Dies drückt am schroffsten die Einleitung zur Konkordien-Formel aus (Epitome Müller pag. 517 bis

*

518), wo es heißt: „Die andern Symbole sind nicht Richter wie die Hl. Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie die Hl. Schrift in streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt wurde.“ Die Symbole sind also nicht dogmatische Festsetzungen, sondern Zeugnisse des Schriftverständnisses der Kirche einer bestimmten Zeit, die aber die Erfahrung für alle Zeit gemacht hat; und noch etwas Wichtigeres liegt in dieser Stelle: „in streitigen Artikeln“, damit ist eine gewisse Einschränkung der Symbole gegeben. Sie wollen nur normativ sein in streitig gewordenen Fragen, womit natürlich nicht gesagt sein soll und will, daß außer den Lehrentscheidungen alles andere unnützer Ballast wäre. Die Lehrentscheidungen sind vielmehr nur die Spitze, gleichsam nur die Frucht des ganzen Baumes, das andere aber steht im dienenden Verhältnis zum eigentlichen Bekenntnis; damit ist dann zugleich das Recht der geschichtlichen Auslegung der Symbole gegeben, z. B. Art. XVII der Augustana. In diesem Satz ist ferner noch ausgesprochen, daß es noch offene Fragen gibt, wiewohl die wichtigsten bereits gelöst sind (Kirche, Amt, Eschatologie), doch auch hier bloß noch etliches. Da gibt es nun zwei verschiedene Richtungen in der luth. Kirche. Die missourische (traditionelle) erklärt alles in den Symbolen von A bis Z für unfehlbare Darlegung der göttlichen Wahrheit und dieselben als Abschluß aller Erkenntnis. Die andere Richtung beschränkt die verpflichtende Kraft des Bekenntnisses auf die Lehrentscheidungen. Der übrige Inhalt hat nur insofern Teil an dieser normierenden Bedeutung, als er im dienenden Verhältnis zum eigentlichen Bekenntnisse steht.

Die Kirche verpflichtet ihre Lehrer auf ihre Symbole mit quia, nicht mit quatenus, ohne ihr Gewissen unnötig und wider Gottes Wort zu binden. Bei der eigentümlichen Fassung mancher ihrer Symbole, die nicht die Form des Bekenntnisses haben, muß sie das Bekenntnis im Bekenntnis, d. h. die gegen die falsche Lehre formulierten Sätze und was zur Feststellung des richtigen Sinnes derselben dient, von dem unwesentlichen und zufälligen Beiwerk unterscheiden. Jede symbolische Festsetzung ist das Resultat einer großen dogmengeschichtlichen Bewegung, und die reife Frucht der Theologie einer solchen Zeit. Jede Theologie, wie jede Zeit und Zeitbildung hat etwas Einseitiges, bloß dieser Zeit Angehöriges, also Temporelles und Vergängliches. Die symbolischen Schriften unserer Kirche geben außer dem wesentlichen, symbolischen Inhalt, auch die ganze theologische An-

schauungsweise der Reformationszeit wieder, die so mancher Berichtigung und Erweiterung in Form und Inhalt bedarf. Auf diese Weise ist die Kirche gegen die höchst gefährlichen Übertreibungen und Überspannungen des symbolischen Lehrbegriffs gesichert, welcher das protestantische Schriftprinzip alterieren und eine dogmatische Tradition sanktionieren würde, wodurch die Auslegung der Hl. Schrift gebunden wäre (wie in der Papstkirche). Es muß ebensowohl der Grundsatz der Stetigkeit, als der der Beweglichkeit festgehalten werden. Mit diesen Sätzen ist auch der Maßstab gegeben für die Beurteilung der verschiedenen Richtungen in der luth. Kirche — der sog. genuinen, traditionellen Lutheraner und der biblischen Lutheraner, ob Stillstand oder Fortschritt auf Grund von Schrift und Geschichte zu erstreben ist.

VI. Glaubenslehre oder Dogmatik der lutherischen Kirche.

1. Begriff und Wesen dieser Wissenschaft.

§ 27. Die Glaubenslehre der Kirche in wissenschaftlicher und systematischer Form darzustellen und zu begründen, ist Aufgabe der Theologie, und zwar der systematischen Theologie. Die Kirche kann die Wissenschaft nicht entbehren. Die Theologie hat deshalb die Aufgabe, den Glauben und die Lehre der Kirche in einer solchen Weise darzustellen, daß dieselbe bei voller Wahrung ihrer Selbständigkeit in den Gesamtorganismus des menschlichen Wissens sich einordnet. Die Einheit des erkennenden Subjekts (denn der gleiche Mensch sucht Gott zu erkennen und die Welt zu erforschen), sowie der Zusammenhang der Schöpfungswelt mit dem Christentum, rufen das Bedürfnis hervor, die Theologie in den Organismus des Wissens einzureihen. Dies ist aber nur dann möglich, wenn der Inhalt, um den es sich handelt, ebenso behandelt wird wie die Gegenstände der andern Wissenschaften, nämlich, daß er als ein organisch gegliedertes Ganzes, in seiner Mannigfaltigkeit und Einheit erscheint. Glauben und Wissen sind ja keine Gegensätze, sagt doch auch der Leipziger Philosoph Volkelt: wir müssen dem Denken glauben. Luthardt bestimmt das Verhältnis von Theologie und Philosophie in folgender Weise: Die Philosophie ist die Wissenschaft des natürlichen, die Theologie die des neuen christlichen Bewußtseins; jene hat es mit der Welt der Schöpfung und den allgemeinen Prinzipien des Seins zu tun, diese mit der der Er=

lösung und des Heils; jene hat ein theoretisches, diese ein praktisches Interesse. Beide aber fordern einander und stehen im Zusammenhang miteinander und kommen nur dann in Konflikt miteinander, wenn sie nicht ihre gegenseitigen Grenzen einhalten. So will die materialistisch gerichtete Wissenschaft die Theologie wegen des Glaubens nicht als Wissenschaft anerkennen, sie fordert aber selbst unbedingten Glauben an ihre Hypothesen.

Nichts ist Wissenschaft, was nicht von einem obersten Prinzip beherrscht ist. Dieses Prinzip kann nur entweder stoffgebend sein, wie in der Mathematik, wo die ganze Wissenschft aus den obersten Sätzen, Axiomen genannt, herausgenommen wird, oder das Prinzip ist stoffordnend, wie wenn z. B. die Dogmatik dem Gang der Heilsgeschichte folgt (von Hofmann, Frank), so daß es nur im Dienst der Disposition steht, und das ist in der Theologie der Fall, wie überhaupt in allen empirischen Wissenschaften. Die Theologie geht aus von der Tatsache der Offenbarung und sucht einen einheitlichen Gedanken, der allem zugrunde liegt. Hier kommt man wohl auch zu einem System durch Nachdenken a posteriori.

Die bescheidenste Form eines Systems waren Melanchthons „Loci",die sich an den Römerbrief anschließen. Hier wird einfach ohne systematische Ordnung und beherrschendes Prinzip in losem Zusammenhang das Ganze der christlichen Lehre so dargestellt, daß dabei der Weg der Heilsgeschichte verfolgt wird. Man geht aus von Gott und Schöpfung und kommt auf den Sündenfall, dann zur Erlösung durch die Menschwerdung des Gottessohnes und sein Versöhnungswerk, dann auf die Aneignung des Heils. Das ist die einfachste Disposition der Dogmatik. Auch wenn man, wie jetzt, ein Prinzip fordert, wird dasjenige das richtigste sein, das möglichst ungezwungen diesen Gang der Heilsgeschichte einschlägt. Das Prinzip soll natürlich die Summa der ganzen Wissenschaft im Keim enthalten, so daß die Disposition sich aus ihr entwickeln kann. Das ist wohl am meisten erreicht in dem Prinzip, aufgestellt von dem Erlanger Professor von Hofmann: „Das Christentum ist die durch Christum wiederhergestellte und in der Kirche gegebene, dermalen noch unvollendete Gemeinschaft des Menschen mit Gott." So muß ich zuerst von Gott und den Menschen wissen; zwischen diesen beiden besteht eine Gemeinschaft, aber eine wiederhergestellte, folglich muß sie einmal zerstört gewesen sein. Da komme ich auf den Urzustand und den Sündenfall mit seinen Folgen und auf die Frage: „Wer hat sie wiederhergestellt?"

So komme ich auf die Person Christi und sein Erlösungswerk; dann muß noch gezeigt werden, wie der Mensch in diese Gemeinschaft kommt. Auf Gottes Seite durch die Gnadenmittel, auf unserer Seite durch die Aneignung durch den Hl. Geist und durch den Glauben, wobei man auch auf die Lehre von der Kirche kommt. Die Gemeinschaft ist bereits verwirklicht, aber noch nicht vollendet und bedarf deshalb noch einer Vollendung, nämlich des Eintritts in das ewige Leben. — Will man diese Ordnung nicht, so wird nichts übrig bleiben, als die Dogmatik unter die drei Glaubensartikel zu subordinieren: 1. Von Gott; 2. vom Sohne Gottes; 3. vom Hl. Geist. Der Gegenstand ist zu groß, weit und tief, als daß er sich in ein nach allen Seiten geschlossenes menschliches System einzwängen ließe. Es muß bei einem schwachen Versuch bleiben, der in bescheidenem Sinn auch System heißen kann; aber es muß an seiner Stirn die Aufschrift tragen: Unser Wissen ist Stückwerk 1 Kor 13, 9 und sich hüten, die Konsequenz des Systems zum entscheidenden Maßstab für zweifelhafte Fragen zu machen, statt das allein unfehlbare Wort Gottes. Man strebe auch hier nach der Einfalt der Form, das ist die höchste Kunst und Ziel alles menschlichen Wissens. — Jede wissenschaftliche Darstellung trägt mehr oder weniger in Auffassung und Darstellung die Form ihrer Zeit an sich und hat etwas Wandelbares, das dem Gericht einer nachfolgenden Zeit verfällt. Darum kann die Dogmatik einer Zeit niemals als maßgebend für eine andere Zeit angesehen werden.

2. Geschichte der Dogmatik.

§ 28. In den ersten Jahrhunderten gab es noch keine eigentliche Dogmatik, keine vollständige Zusammenfassung des Gemeinglaubens der Kirche mit dem Nachweis des Zusammenhangs der einzelnen Dogmen mit den vielen. Man sagt deshalb nicht unrichtig, daß die Kirchenväter nur produktiv, nicht systematisch gewirkt haben. Jene Zeit gab nur Themata für die Dogmatik. Am meisten nähert sich einem System die kleine Schrift Augustins: Enchiridion ad Laurentium de fide, de spe, de caritate. Der erste Dogmatiker, der ein wissenschaftliches System gab, war Joh. Damascenus † 757 (Mönch im Kloster St. Saba bei Jerusalem). Dann folgt das Zeitalter der Scholastik; als Anfänger derselben bezeichnet man Anselm von Canterbury † 1109. Das Wesen der Scholastik ist die begriffliche Bearbeitung, Rechtfertigung und Systematisierung der bereits feststehenden kirchlichen Lehre. Diese zerspaltete sich aber durch den Streit zwischen Nominalismus und Realismus, der

auch der Scholastik den Todesstoß versetzte. Das sind philosophische Fragen nach den Allgemeinbegriffen, ob sie ante rem, wie Plato meinte, oder in re wie Aristoteles annahm. Als Hauptvertreter der Scholastik sind zu nennen: Petrus Lombardus † 1164, Thomas von Aquino † 1274, Duns Skotus † 1308, Occam † 1347 und Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, † 1495.

Zeitalter der Reformation.

Die erste luth. Dogmatik sind die „loci" Melanchthons, 1521. Sie entstanden aus Vorlesungen über den Römerbrief. In der ursprünglichen Gestalt behandeln sie nur die spezifische Heilslehre, später aber kam auch noch der Unterbau der Theologie, die Anthropologie zu ihrem Recht und die Lehre von Gott und so näherte sich dieses Buch immer mehr einer wirklichen Dogmatik. — Der bedeutendste Dogmatiker des 16. Jahrhunderts ist Martin Chemnitz † 1586 in Braunschweig mit seinen „loci". Er schrieb auch eine wichlige Bekämpfung des Tridentinischen Konzils. Das nächste Jahrhundert ist das Zeitalter der Systematisierung der lvtherischen Glaubenslehre. Man unterscheidet im 17. Jahrhundert drei Richtungen der Dogmatik, repräsentiert von Wittenberg, Jena und Helmstädt. Die letzte Richtung, vertreten von Calixt † 1656, der Urheber der synkretistischen Streitigkeiten, ist von einem unklaren Unionsinteresse beherrscht. Dagegen erhob den heftigsten Widerspruch die Wittenberger Schule, vertreten durch Calov † 1686. In der Mitte etwa steht Musäus † 1681 von Jena. Den Übergang der Dogmatik des 16. Jahrhunderts ins 17. bildet Ägidius Hunnius † 1603. Der eigentliche Anfänger der systematischen Dogmatiker ist Hutter † 1615. Sein Schüler war der ehrwürdige Joh. Gerhard, † 1637 in Gotha, der größte Dogmatiker des 17. Jahrhunderts. Wohltuend ist bei ihm die christliche Wärme und Innigkeit, die sein Werk durchzieht; ferner Nikolaus Hunnius † 1643. Der bedeutendste Dogmatiker der strengsten Orthodoxie war Calov, von großem Scharfsinn und unbeugsamer Härte. Daneben ist wohl noch zu nennen Quenstedt † 1688, der den überlieferten Stoff treu wiedergab. Bereits der pietistischen Zeit gehört Hollaz † 1713 an. Sein Werk ist die letzte orthodoxe Dogmatik. Dann kommt der Übergang zum Pietismus, der in der Wissenschaft nichts leistete. Als Vertreter seien genannt Breithaupt und Sig. Baumgarten. Hierauf folgt die ungläubige Zeit des Rationalismus, deren Hauptleistung die Dogmatik von Wegscheider † 1849, ist ein rechtes Produkt des Rationalismus. Die neuere Zeit geht

nach dem Supranaturalismus eines Reinhard † 1812 und Storr † 1805 auf Schleiermacher † 1834 zurück, der noch im Spinozismus befangen war. Sein bahnbrechendes Werk hat den Titel: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. 1821.

Die neueren Bearbeitungen der Dogmatik lassen sich, wie Kirn ausführt, nach den Gesichtspunkten einteilen, daß in ihnen entweder das biblische oder das kirchliche oder das subjektiv-religiöse (philosophische) Element im Vordergrund steht.

a) Die biblische Reihe. Hieher gehört vor allem Joh. Tob. Beck † 1878 christliche Lehrwissenschaft. Er will nur aus der Schrift schöpfen und alle philosophischen Begriffe fernhalten; daher kommt es zu einer tief eindringenden Exegese und einer charakteristischen Freiheit zur dogmatischen Überlieferung. Bei seiner Kritik der Rechtfertigungslehre wird er Paulus und Luther nicht gerecht. — J. Chr. K. von Hofmann † 1877 will in seinem „Schriftbeweis" die Selbstaussage des Christen über das religiöse Leben in der Übereinstimmung mit der Schrift erweisen. In der Versöhnungslehre setzte er an die Stelle des stellvertretenden Strafleidens den Begriff der Sühne und verteidigte das gegen Philippi in der Schrift: Neue Weise alte Wahrheit zu lehren. — W. Fr. Geß † 1891 in seiner Lehre von Christi Person und Werk, in welchem er seine Anschauung von der Kenose entwickelte, ist hierher gehörig, und auch Rob. Kübel, der in seinem christlichen Lehrsystem Dogmatik und Ethik in einem stetigen Zusammenhang darstellt.

b) Die konfessionelle Reihe. Fr. Adolf Philippi † 1882 gab 1854 in 6 Bänden seine kirchliche Glaubenslehre heraus mit dem Zweck zu erweisen, daß die Lehren der luth. Bekenntnisse auch heute noch vor den wissenschaftlichen Forderungen der Zeit bestehen können. Er stellt jede Differenz derselben mit der Schrift in Abrede und identifiziert zu sehr den Glaubensinhalt mit dem Ausdruck desselben. — Gottfried Thomasius † 1875 nimmt in seinem Werke „Christi Person und Werk" eine freiere Stellung zur kirchlichen Lehrform ein und schrieb Philippi gegenüber: „Ich weiß mich im Hause meiner Kirche nicht als Knecht sondern als Kind." — In seiner „Glaubenslehre" zeigt Fr. Aug. Kahnis † 1888 freien wissenschaftlichen Sinn neben Treue zu den Alten. Das gilt auch von den Vorlesungen A. Fr. Christ. Vilmar † 1868, der eine Theologie der Tatsachen wollte gegenüber aller bloßen Rhetorik. — Die höchste systematische Kraft entwickelte aber Fr. H. R. Frank † 1894. In seinem System der christlichen Gewißheit entwickelte er die christliche Gewißheit

des Wiedergeborenen an sich und in ihrer Beziehung zu ihren Glaubensobjekten in stetem Gegensatz zu den entgegengesetzten Anschauungen, um sich so eine sichere Grundlage zu schaffen zu seinem System der christlichen Wahrheit. Hier handelt er vom Prinzip des Werdens, vom Vollzug des Werdens in der generatio, degeneratio und regeneratio und vom Ziel des Werdens. Die Tiefe und Fülle seiner Gedanken ist aber in eine schwerfällige Sprache gekleidet.

c) Die subjektivreligiöse Reihe. Hier repräsentiert die spekulative Dogmatik A. E. Biedermann † 1885 wohl als ihr radikalster Vertreter. Nach Hegelscher Art will er aus der Hülle des Dogmas den religiösen Gehalt herausschälen; nicht die Offenbarung, sondern die Philosophie ist ihm Quelle der Wahrheit, was im System nicht aufgeht, gilt ihm als irrig. So wird die Glaubenssubstanz verändert. — Nach Schleiermachers Vorbild gab auch Rich. Rothe † 1867 eine Theologie des religiösen Gefühls. Sein Hauptwerk, die theol. Ethik, enthält den ganzen dogmatischen Stoff als Grundlage. — Rich. Alb. Lipsius † 1892 suchte von Schleiermacher und Kant ausgehend aus der gemeinsamen Erkenntnis aller Jahrhunderte, wie sie in der Schrift und den Bekenntnissen sich ausspricht, eine mit der heutigen Zeitbildung in vollem Einklang stehende Weltanschauung zu gewinnen. — Eine Dogmatik des praktisch-sittlichen Willens wollte Albrecht Ritschl † 1889 geben. Sein Hauptwerk ist die „christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung". Das christliche Zentraldogma von der Versöhnung wird so dargestellt, daß die Voraussetzungen und Folgerungen zur Erörterung kommen. Ritschl und seine Schule betonte stark das Praktische in der Religion. Hier handle es sich nicht um spekulative Ideen, sondern um die Erhaltung der Persönlichkeit. Religion ist die Macht, die das sittliche Leben trägt. Die Metaphysik will die Welt erklären, die Religion sie überwinden. Er meinte nun, man müsse alles, was Metaphysik heißt, aus der Dogmatik ausscheiden. Seine Erkenntnistheorie fußt ganz auf Kant, daher lehnt er alle Sätze, die vom „Ding an sich" etwas aussagen wollen, rundweg ab. Daher weiß seine verkürzte Dogmatik nichts von der Wesenstrinität, der Erbsünde, der persönlichen Präexistenz und wesentlichen Gottheit Christi. Alle christlichen Glaubenssätze werden ihm zu „Werturteilen"; diese sind aber sehr subjektiv und zweifelhaft. Gott ist der ewige, unwandelbare Liebeswille; es gibt keinen göttlichen Zorn, wie es auch keine wirkliche Sünde gibt. Das Schuldgefühl ist eingebildet. Versöhnung ist Aufheben des Mißtrauens gegen Gott und Herrschaft über die Welt.

Jesus ist der Stifter des Reiches Gottes, d. h. er hat die Menschen vereinigt zur Betätigung gegenseitiger Liebe. So kommt er schließlich auf eine moralisierende Entwertung des Christentums hinaus. — Zur Schule Ritschls sind zu zählen Th. Häring, Herm. Schultz, Wilh. Herrmann und Jul. Kaftan, der sich aber den Fesseln der Kantschen Erkenntnistheorie entzogen hat. — Zu erwähnen ist noch die eklektische Gruppe, die sich keiner besonderen Richtung anschließt. Hiezu gehört J. A. Dorner † 1884. In seinem System der christlichen Glaubenslehre spiegelt sich die deutsche Philosophie seit Kant, reiche dogmengeschichtliche Gelehrsamkeit. Er faßt die ganze sogenannte Vermittlungstheologie zusammen. — H. L. Martensen † 1884 hat in seiner Dogmatik den Vorzug der Klarheit und Kürze, aber den Mangel an Schärfe der Gedanken. — Auch Martin Kählers „Wissenschaft der christlichen Lehre" ist zu erwähnen. Vom Zentraldogma der Rechtfertigung aus legt er den Stoff dar, freilich erschwert eine eigenartige Terminologie das Verständnis.

Seit dieser Zeit hat sich die Arbeit der Dogmatiker mehr auf die Darstellung einzelner Dogmen beschränkt, ohne daß es zu einer neuen Systembildung gekommen wäre.

Die heilige Lehre.

Spezieller Teil.

A. Theologie.

Die Lehre vom dreieinigen Gott.

I. Gottes Dasein.

§ 29. Gottes Dasein als Tatsache ist dem Glauben unmittelbar gewiß. Unmittelbar gewiß z. B. ist dem Menschen seine Existenz, sein Leben. Kein Mensch sucht sich von der Wirklichkeit seines Daseins auf logischem Weg erst Gewißheit zu verschaffen, wenn auch Cartesius in krankhafter Weise folgert: cogito ergo sum. Das Kind verlangt keinen Beweis der Vater- und Mutterschaft seiner Eltern; an den Wohltaten, die es von seinen Eltern empfängt, hat es mehr als Beweis für das Vater- und Mutterrecht seiner Eltern. So ist dem Glauben das Dasein Gottes unmittelbar gewiß — Röm 1, 19 — aus seinen Wohltaten durch die Erfahrung der Gemeinde der Gläubigen, dem einzelnen aber durch den Glauben, durch welchen er sich die unmittelbare Gewißheit der Gemeinde aneignet. Es bedarf keines Beweises und es ist keines Beweises fähig, es berührt sich da das erkennende Subjekt ohne Mittel mit dem zu erkennenden Objekt. Was ich berühre, von dem weiß ich, daß es wirklich existiert. Demgemäß enthält die Hl. Schrift auch keine Lehre von dem Dasein Gottes. Sie beginnt nicht, wie etwa ein dogmatisches Lehrbuch anfangen würde: „Es ist ein Gott", sondern sie beginnt gleich mit den majestätischen Worten: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." Gott erweist nicht in Worten sein Dasein, sondern durch seine Taten. Er wird uns also offenbart in der Schrift in seiner geschichtlichen Selbstbezeugung, in seinen Heilstaten, und dadurch ist der Beweis, daß ein Gott sei, überflüssig gemacht; denn dieser seiende Gott tritt gleich in der

Tatoffenbarung hervor und setzt sich dadurch in ein persönliches Verhältnis zu den Menschen. So haben die ersten Menschen den direkten und unmittelbaren Beweis von dem Dasein Gottes gehabt; sie sahen ihn, redeten mit ihm und haben diese Kunde uns überliefert. Er hat sich den Menschen in einem stufenmäßigen Fortschritt mehr und mehr bezeugt.

1. Seine erste Manifestation war die Schöpfung. Bis zur Sintflut war das Paradies und der Cherub noch auf Erden, und durch Noah wurde die Kunde erhalten. Als der Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, wird er angerufen, z. B. von Melchisedek Genesis 14, 9.

2. In ein besonderes Verhältnis der Gnade zu Abraham und seinen Nachkommen setzt er sich in der Patriarchenzeit, dessen Innigkeit daraus hervorgeht, daß sich Gott von da an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt. Er eignet sich den Erzvätern zu. Heb 11, 16. So ist er den Israeliten bekannt geworden, und noch im Munde Jesu Mat 22, 32 heißt er so.

3. Auch dem Volk Israel selbst hat sich Gott durch eine Wohltat, eine Erlösungstat geoffenbart, nämlich durch die Ausführung aus Ägypten. Deshalb beruft sich auch der Herr bei der Gesetzgebung am Sinai, die nur sekundäre Bedeutung hat, auf seine Wohltat der Ausführung, wodurch ein neues Verhältnis begründet ist, Exodus 20, 2. Darauf ruht bis heute das Judentum.

4. Endlich hat sich Gott geoffenbart als Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, durch welchen er auch unser Vater sein will. Hier wird der dreieinige Gott unmittelbar wahrgenommen, Christus und der Geist werden gesehen, der Vater gehört. Mat 2, 16 ff. Wer sich so durch sein Leben und Wirken bezeugt, sich durch Heilstaten manifestiert, dessen Dasein darf nicht erst dem Zweifel gegenüber bewiesen werden. Die ersten Menschen, die Patriarchen, Moses, haben Gott gesehen. Christus sitzt in des Vaters Schoß und hat es uns verkündiget Joh 1, 18. Die Apostel bezeugen, was sie gesehen und gehört und mit Händen betastet haben, und auf uns ist die Kunde übergegangen I Joh 1, 1—3; das ist dem Glauben genug. Wäre das Dasein Gottes zwingend mit logischen Gründen zu beweisen, so würde es schon nicht mehr Gegenstand des Glaubens sein. Von diesem Standpunkt aus ist klar, was von den sogenannten Gottes-Beweisen zu halten ist. Wir können nicht zugeben, daß es sich hier um wirkliche Beweise handle und dann gehören sie nicht

eigentlich in die Dogmatik, sondern in die Apologetik. Der Glaube an Gottes Dasein beruht nicht auf Vernunftschlüssen, nicht auf einer Denknotwendigkeit, sondern auf geschichtlicher Wirklichkeit. Beim logischen Beweis muß man aus dem Allgemeinen das Besondere ableiten; es kann aber nichts Allgemeineres geben als Gott. So reichen keine Beweise hin, um den Glauben zu erwecken. Es gibt also keine Beweise, nur höchstens Nachweise. Während beim Beweis das Resultat erst begründet werden muß, setzt der Nachweis schon die anderweitige Kenntnis der Tatsache voraus und will nur zeigen, daß das, was feststeht, der Vernunft nicht widersprechend ist; dem ist auch das Schriftzeugnis entsprechend. Die Hl. Schrift kommt auf diese Gedanken nur Heiden gegenüber zu sprechen (Röm 1, 19) und bringt da, wenn auch keine Beweise, so doch Hinweise, Anleitungen in Form des Rückschlusses. Gottes unsichtbares Wesen wird geschaut an den Werken. Da haben wir etwas Analoges mit diesen Beweisen. Was der Apostel hier sagt, ist der Inhalt des sogenannten

a) Kosmologischen Beweises.

§ 30. Dieser Beweis ist für die Vernunft der einleuchtendste und hat, weil er sich eben mit Röm 1, 19 berührt, am meisten biblischen Wahrheitsgehalt. Er geht aus vom Dasein der Welt und operiert mit dem Kausalitätsbegriff. Jedes Haus wird von jemandem bereitet, der aber alles bereitet, ist Gott. Wir müssen aus den Werken, die den Meister loben, auf den Meister schließen. Das Denken des Menschen geht von der Wirkung auf die Ursachen, und von da zurück, auf die letzte Ursache. (Wenn die Welt keine Ursache hätte, müßte sie durch Zufall entstanden sein, wie Gottesleugner auch annehmen, aber da hört das vernünftige Denken einfach auf.) Die Welt muß eine Ursache haben, sonst müßten wir annehmen, die Welt sei ewig; also muß man eine außer- und überweltliche Ursache suchen, die als letzter Grund von allen zugleich causa sui sein muß und als solche ein einheitliches persönliches Subjekt. Doch reicht dieser Beweis nicht aus, da er auch ins Pantheistische verkehrt werden kann. Der Pantheismus*), ver-

*) Der Pantheismus verläßt den ersten Eindruck, den dem Menschen das Vorhandensein eines Weltschöpfers bezeigt, er sucht sich eine andere Erklärung. Er ist nicht etwas Natürliches, sondern schon eine willkürliche Behauptung eines, der von Gott abgefallen ist. Die Welt sieht aus wie ein Organismus voll Leben in sich selbst: Weltseele. Der einzelne ist dann nur ein Teil des Ganzen und der Teil kehrt schließlich wieder zum Ganzen zurück und geht in Nichts auf, also Vernichtung aller Persönlichkeit; das streitet wider die Schrift und alle Moral. So

treten durch Spinoza, Goethe, Hegel usw. setzt nämlich an Stelle der außerweltlichen eine innerweltliche Ursache, die er Weltseele nennt. Über die Frage nach der Entstehung der Welt setzt er sich hinweg dadurch, daß er die Ewigkeit derselben annimmt und so dem menschlichen Denken etwas Unmögliches auflädt. Denn der Menschengeist grübelt immer über die Entstehung der Welt nach.

Der kosmologische Beweis wurde in etwas anderer und verbesserter Form in dem

teleologischen

wiederholt. Der kosmologische spricht von Ursache und Wirkung. Beim teleologischen sind die Ursachen als bewußte und die Wirkungen als beabsichtigte gefaßt. An Stelle von Ursachen und Wirkungen treten hier Mittel und Zwecke. Der teleologische Beweis geht aus von der Harmonie und Ordnung, der Zweckmäßigkeit im Weltgebäude. „Du hast es alles weislich geordnet", Ps 104, 24. Es wird bei allem eine Berechnung wahrgenommen, z. B. Atmung der Pflanzen durch die Blätter usw. Da muß man schließen: es muß einen geben, der berechnet. Die Gesetzmäßigkeit in der Natur kann von der ungläubigen Naturwissenschaft nicht glaubhaft wegdemonstriert werden; sie weist auf einen ordnenden Verstand und Willen, also auf einen persönlichen Urheber hin, nicht bloß auf eine Ursache, und das ist der Fortschritt. Was man jedoch gegen diesen Beweis einwenden kann, ist dies, daß eben in der Welt sich nicht bloß, wie Leibnitz von dieser besten Welt meinte, eine prästabilierte Harmonie, sondern auch viel Disharmonie und Zerstörung, z. B. Vernichtung der Ernte, findet und viele Rätsel (Krankheit, Tod). Da muß man einen Mangel konstatieren, der von der Sünde herrührt, aber der natürliche Mensch will das nicht zugeben, doch ist immerhin ein Überwiegen des Guten wahrzunehmen. Man könnte dann bei natürlicher Betrachtungsweise auf den Dualismus der Perser kommen, auf zwei Prinzipien, so daß also dieser Beweis durch Gegengründe entkräftet werden kann. — Außer diesem teleologischen Beweis aus der Natur gibt es auch einen aus der Geschichte, in der man einen höchsten Lenker und Regenten wahrnimmt.

---

wird das Recht und die menschliche Gemeinschaft umgestoßen. Die Allgegenwart Gottes, das ist der rechte Gedanke im Pantheismus; auch das ist richtig, daß die Kreatur in Gott ist: „In ihm leben, weben und sind wir." Act 17, 28. Aber die Konsequenz dieser im Grunde heidnischen Anschauung wäre die Verehrung der Natur und des Menschen (Hegel). Aber wenn die Weltseele im Menschen zum Bewußtsein kommt, müßte er doch die Welt regieren können.

b) D e r l o g i s c h e o d e r o n t o l o g i s c h e B e w e i s.

§ 31. Aus dem angeborenen Begriff Gottes schließt man auf sein Dasein. Dieser Beweis begegnet uns bei Anselm von Canterbury. Er vollziehtsich in folgender Gedankenkette. Der menschliche Geist hat in sich die Idee eines Höchsten, eines absolut Vollkommenen, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Würde nun dies Höchste nur im Denken des Menschen existieren, also bloß in intellectu, so ließe sich ja noch ein Höheres und Vollkommeneres denken, welches existierte, bei dem zu aller Vollkommenheit noch die des Seins hinzukäme. So hätten wir noch ein Höheres als das Höchste, was ein Widerspruch in sich selbst wäre. Also, hätte nun Anselm richtig fortfahren müssen, müssen wir uns das höchste Wesen als ein seiendes d e n k e n. Er aber schloß: „Also muß das höchste Wesen ein wirklich seiendes s e i n." Aus der Idee folgert er, daß es als ein wirklich Seiendes gedacht werden muß. In Anselms Beweisführung ist der Begriff „das Höchste" zweideutig, denn es kann sowohl höchste Idee, als auch höchstes Wesen sein; dann ist die Existenz Gottes beim Beweis vorausgesetzt, wenn es als Wesen gefaßt ist; fassen wir's aber als höchste Idee, so ist zu sagen, daß die Idee noch nicht Realität sein muß, ist doch das Sein kein Prädikat wie andere. Das Sein ist nicht eine neben vielen andere Qualitäten, die das Wesen eines Dinges zusammen ausmachen, durch deren Hinzutritt der Begriff reicher oder gar das Ding größer würde.— Der Realismus sagt aber freilich, daß den Ideen Realitäten zugrunde liegen.

Die Schwäche dieses Beweises wurde schon von dem Zeitgenossen Anselms, dem Mönch Gaunilo, aufgedeckt. Von dem Denken zum Sein ist kein notwendiger Schluß, denn sonst würde in der Tat das menschliche Denken schöpferisch sein. Der Mensch würde Gott in seinem Denken produzieren, was eine Lästerung wäre. So sagt Hegel: Gott kommt im Menschen zu sich selber, und denkt im Gottesgedanken des Menschen sich selbst. So existiert ihm das Absolute nur als Begriff. In dieser Weise hat er es natürlich nicht gemeint. (In roher Weise hat Kant die Unzulänglichkeit dieses Beweises nachgewiesen: „Aus der Vorstellung von 1000 Talern folge noch nicht, daß man sie habe.") Gaunilo sagte: Aus der Idee einer glücklichen Insel Atlantis folge nicht, daß diese wirklich vorhanden sei. Für den, der nicht auf dem Standpunkt des Realismus steht, hat dieser Beweis keine Beweiskraft. — Ein Fehler war auch, daß Anselm meinte, zur Vollkommenheit des Begriffes gehöre, daß er existiere. Das Sein ist ja nicht eine Vollkommenheit Gottes, sondern das Substrat seiner übrigen Eigenschaften.

c) Der ethische Beweis.

§ 32. Von dem Gesetz in der Brust schließt man auf einen höchsten Gesetzgeber und Richter. Dieser Beweis wurde von Kant aufgestellt. Er wollte nur diesen gelten lassen, nachdem er alle anderen als untaugbar aufgezeigt hatte. Dieser Beweis erscheint in einer doppelten Form. Entweder wird aus der Tatsache des Gewissens, dem Sittengesetz in der Brust, auf einen höchsten persönlichen Gesetzgeber und Richter, aus der Autorität auf den Autor, aus dem kategorischen Imperativ „Du sollst" auf den Imperator geschlossen, und in dieser Fassung ist er ebensoviel wert als der kosmologische. Er operiert ebenfalls mit dem Kausalitätsbegriff, nur daß wir hier auf sittlichem Gebiete stehen. — Er existiert aber auch in einer anderen, auch von Kant aufgestellten schlechteren Fassung. Nach Kant ist es ein Postulat der praktischen Vernunft, daß Tugend und Glückseligkeit miteinander in Harmonie stehen, daß der Tugend als Lohn Glückseligkeit folge. Nun liegt es aber nicht in des Menschen Macht, auf die Tugend Glückseligkeit folgen zu lassen. Die Tugendhaftigkeit zieht aber doch die Glückseligkeit nach sich. Mithin muß ein Lenker da sein, der diesen Ausgleich von Tugend und Glückseligkeit herbeiführt, sei es in dieser oder in jener Welt. — Dieser Beweis ruht auf falscher Grundlage, auf der Verdienstlichkeit. Durch die Tugend erwirbt sich der Mensch Glückseligkeit. Diese Grundlage ist durchaus pelagianisch, darum fand er auch in der rationalistischen Zeit soviel Anklang. Man hat gesagt, es werde dadurch nicht der Gott der Schrift, sondern die rationalistische Trias: Gott, Tugend, Unsterblichkeit bewiesen. Die Wahrheit an diesem Beweis ist die Idee der Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit, die durch die Gerechtigkeit Gottes gefordert ist. Kants Satz ist richtig, aber die Anwendung ist falsch, die auf den natürlichen Menschen geht; die richtige setzt voraus den Gläubigen, den Aufrichtigen, das Kind der Wahrheit. Wenn der Gerechte ins Unglück kommt, so muß er an ein zukünftiges Glück glauben, nicht weil die Tugend belohnt werden muß, sondern weil das gerechte Verhalten das Wahre ist und das Gute. Ps 73, 13. Tugend und Glückseligkeit gehören zusammen; wenn man aber Tugend pharisäisch faßt, dann ist's falsch. Zum Gerechten wird sich Gott bekennen, aber nicht zum Selbstgerechten.

Es sei hier noch angemerkt, daß die altchristlichen Apologeten als Beweis für das Dasein Gottes hinwiesen auf das Zeugnis der Seele und auf das Bedürfnis des menschlichen Herzens.

II. Gottes Wesen.

§ 33. Bei der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes muß man unterscheiden den verborgenen Urgrund seines Wesens, welcher I Kor 2, 10 „Tiefe“ genannt wird und die offenbare Seite, das sind die Eigenschaften Gottes, die sich in seiner Offenbarung an die Welt manifestiert haben. Das Wesen Gottes nennen wir entweder jenen verborgenen Urgrund, dann ist es uns unerkennbar, oder wir nennen es den summarischen Inbegriff aller seiner Eigenschaften und dann können wir sagen, daß Gottes Wesen uns erkennbar ist. Röm 1, 19. Für uns fällt Wesen und Eigenschaften zusammen. Der Unterschied ist der: das Wesen ist die allseitige Bezeichnung Gottes, die Eigenschaften die teilweise, von einer Seite aus.

Um nun das Wesen Gottes näher zu bezeichnen, werden wir nicht viel erreichen, wenn wir bei den alten Ausdrücken, die aussagten nicht was Gott an sich, sondern was er für den Menschen ist, stehen bleiben: „Gott ist das höchste Gut“, summum bonum. Das ist ja nicht falsch, da es in Ps 73, 25 heißt: „Wenn ich nur dich habe usw.“ Aber der Ausdruck ist schon deshalb kein ganz adäquater, weil er neutrisch ist, Gott als Sache gefaßt wird, während er doch zunächst nicht Sache, sondern „Person“, nicht ein „Das“, sondern ein „Der“ ist. Daher ist es richtiger zu sagen: „Gott ist die absolute Persönlichkeit.“ Damit kommen wir wenigstens zu einer Bezeichnung Gottes, als eines „Ich“. Freilich ist damit auch nicht viel gesagt, denn es ist der Begriff der menschlichen Persönlichkeit via eminentiae übertragen. Der Mensch denkt sich Gott nach sich, freilich in höchster Vollkommenheit, und er hat dazu ein Recht, denn der Mensch ist nach dem Bilde Gottes gemacht; mithin darf er sich ihn vorstellig machen, vermittelst eines Rückschlusses von seiner geschaffenen Persönlichkeit auf die des göttlichen Schöpfers. Insofern ist der Ausdruck mehr wert als der erstere: „Deus est summum bonum“. Wenigstens ist in dem Ausdruck allem Pantheismus gewehrt. Der Persönlichkeit ist es eigentümlich, sich vermittelst des Selbstbewußtseins der Welt als „Ich“ gegenüberzustellen. So ist Gott die nicht gesetzte, sondern alles setzende Persönlichkeit, die nicht in den Grenzen der Welt eingeschlossen ist, sondern über ihnen steht. Aber über das Wesen Gottes erfahren wir dadurch äußerst wenig.

§ 34. Wollen wir aus einer reicheren Quelle der Gotteserkenntnis schöpfen, dann müssen wir in die Schrift gehen und Gottes Namen, Eigenschaften und Werke betrachten. So kommen wir zunächst auf die

Namen Gottes, denn der Name Gottes ist der Inhalt dessen, was kennbar, nennbar und kundbar von Gott ist. Was das Wesen Gottes ist, soweit es in menschlicher Bezeichnung zum Ausdruck kommt, das wird also aus dem Namen ersehen. Da begegnet uns die Bezeichnung „Elohim“. Es ist dies eine Pluralform, aber, mit Ausnahme Gen 1, 26 immer mit dem Singular konstruiert, ein Beweis, daß, wenn dem Wort polytheistische Vorstellungen anhaften, diese im Bewußtsein des Volkes Israel längst überwunden waren, als es zur Abfassung der Hl. Schrift kam. Die Hebräer bezeichnen eben mit dem Plural der Abstraktion, was wir mit einem abstrakten Femininum meinen: „Gottheit“. Der Name „Elohim“ mochte ihnen überkommen sein von Tharah, von dem es heißt, daß er fremde Götter anbetete. Der Plural beim Verbum in Gen 1, 26 kann erklärt werden als ein Plural der Aufforderung. Das Wort „Elohim“ selbst ist zu übersetzen: die (zu fürchtende) Macht. Man fürchtet einen Mächtigen, einen Herrn, Richter, auch einen Vater. Sonst enthält der Name nichts Bestimmtes. Es ist derselbe Ausdruck, der sich findet II Thess 2, 4 *σέβασμα*, so daß Elohim kein anderer ist als der Gen 31, 42 sich findet, wo Gott „Furcht Isaaks“ genannt wird. Der Name sagt auch nicht viel über das Wesen Gottes. — Eine wirkliche Offenbarung und inhaltsreicher ist das Wort „Jahve“, dieses Nomen proprium eignet sich der Herr an. Ex 3, 14 und 6, 2 wird seine Entstehung erklärt*).

*) Die masoretische Vokalisation יְהוָֹה gibt nicht die ursprüngliche und richtige Aussprache des Tetragrammaton wieder; zu der Zeit, als sie arbeiteten, lag das Verbot vor, den heiligen Namen auszusprechen. So wählten sie die Vokale des Wortes Herr אֲדֹנָי (Adonai), damit man dies Wort dafür lesen sollte, was in der griechischen Übersetzung *κύριος* bedeutet; darum hat auch Luther in seiner Übersetzung stets „der Herr“ gesetzt. Unkenntnis dieses Sachverhaltes hat, seitdem Petrus Galatinus, der Beichtvater Leos X., im Jahre 1518 erstmals die Aussprache Jehova verteidigte, dazu geführt, dieses sprachliche Monstrum, wie es Kittel nennt, immer und immer wieder für möglich und richtig zu halten. Bekanntlich hat die Unform fast überall in die Sprache der Kirche ihren Einzug gehalten, obwohl vor 1518 niemand so gelesen. Die richtige Aussprache, wie sie aus den zusammengesetzten Eigennamen und aus der Aussprache der Samariter, die durch kein Verbot im Gegensatz zu den Juden gebunden sind, sich ergibt, lautet wie oben angegeben: Jahve. — Als hebräisches Wort betrachtet ist es abzuleiten vom Verbum הוה und ist als Kalform zu übersetzen mit „sein“. Die Religionsgeschichtler wollen das Wort deuten als „Fäller“, d. h. der Gewittergott, der Blitze schleudert, oder sie greifen auf das Assyrisch-Babylonische zurück und Winckler gar behauptet: Der israelitische Jahve sei die durch David eingeführte Ver-

*

Was diesen Namen Gottes anlangt, so ist von Bedeutung der Zeitpunkt, in dem Gott sich ihn beilegt. Er nennt sich so an dem bedeutendsten Wendepunkt der Geschichte des Volkes Israel, als er es zu seinem Volk annehmen will und er sich in das besondere Gnadenverhältnis zu seinem Volk stellt, so daß der Name Jahve bezeichnet werden kann als die Benennung des Bundesgottes. Elohim kann Gott auch heißen als Gott der Völker, Jahve aber nur als Bundesgott. Ex 3, 14 ist selber eine Erklärung dieses Namens gegeben: „Ich werde sein, der ich sein werde." Es heißt nicht: „Ich bin, der ich bin" (sein werde). Somit genügt es nicht, in dem Namen die absolute Selbständigkeit und Beständigkeit angezeigt zu finden; dieser Name, eben da er futurisch ist, bezeichnet Gott doch wohl auch als den, der in die Geschichte eingeht, der in der Heilsgeschichte fortschreitend sich aufschließt und offenbart, so daß auch diese fortgehende geschichtliche Selbstentfaltung in den Namen Jahve einzuschließen ist. Ich werde sein — was? Das sage ich euch noch nicht. Ihr sollt darauf gespannt sein, in Hoffnung leben. Der das sagt, ist Gott, der über der Welt steht, nicht ein Mensch, der abhängig ist. Der Mensch erleidet, was er sein wird, Gott aber erweist sich, das heißt, er wirds tun, was er sich vorgesetzt hat. Liegt, wie gesagt, in diesem Namen die Beständigkeit, daß er sich nicht ändert, so kommen wir auch auf den Begriff der Treue, und das ist wichtig für die heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Namens, denn als Bundesgott muß er Treue halten, und dann auch die Verheißung erfüllen, daß er sich immermehr offenbart, bis er endlich in Christo Jesu Fleisch angenommen und unter Menschen gewandelt hat. So weist der Name Jahve hin auf die Geschichte, aus der man sein Wesen erkennen soll. Der Name enthält ein Versprechen, welches Gott erfüllen wird. Nicht eigentlich weitere Namen will die Schrift Gott beilegen, sondern mehr sein Wesen bezeichnen, wenn sie ihn Geist, Leben, Licht, Liebe nennt. Bezeichnet sie ihn mit dem Namen „G e i st" Joh 4, 24, so meint sie den, der sich selber setzt (Deus causa sui), und alles Leben außer ihm. Geist ist die Lebensquelle und Lebensmacht. — Dann heißt Gott das „L e b e n" Joh 5, 26 oder der Lebendige, ein mit Geist verwandter Aus-

geistigung eines alten aus Babylonien herübergekommenen, den Westländern (Kanaanäern) gemeinsamen Wettergottes Jahu. Am Sinai habe sich mit der Zeit unter der Priesterschaft des Jahu eine eigne Geheimlehre gebildet, die Jahu als den Herrn alles Seins faßte, und David habe diesen „Jahve des ewigen Seins" den Israelstämmen an Stelle des alten Wettergottes Jahu aufgezwungen. Das ist aber nur ein Roman und Jahve kann nicht aus Jahu abgeleitet werden.

druck, zu dem er sich verhält wie die Wirkung zur Ursache. (Geist ist das wirkende, Leben ist das gewirkte. I Kor 15, 45 und Joh 6, 63.) Gott ist ein „Licht“, I Joh 1, 5; Jac 1, 17; Kol 1, 12; I Tim 6, 16. Damit ist seine Heiligkeit, seine ungetrübte fleckenlose Reinheit bezeichnet, denn der Ausdruck ist im ethischen Sinn zu nehmen im Gegensatz zur Finsternis der Sünde. Endlich heißt er auch die „Liebe“, I Joh 4, 8 und 16; diese wird fast zu einer Wesensbezeichnung Gottes erhoben. Es ist als ob in dieses Wort die ganze Fülle des göttlichen Wesens sich fasse, wie der Ozean die Wasser in die großen Becken der Tiefe. Liebe ist die Selbstmitteilung des eigenen „Ich“ an ein anderes, um in solcher Hingabe selig zu sein, ohne jedoch sich selbst zu verlieren. Mit dieser Bezeichnung ist uns über das Wesen Gottes mehr gesagt, als wir je aus solchen abstrakten Begriffen, wie „absolute Persönlichkeit“ finden; denn es ist uns, wie Luther sagt, sein Herz aufgetan. Diese Liebe ist das wesentliche Verhalten Gottes gegenüber der Kreatur, und eine ganze Reihe von Eigenschaften haben ihre gemeinsame Wurzel in der Liebe. Aber sie deswegen als das Wesen selber zu bezeichnen, dürfte doch nicht richtig sein. Wahrheit und Heiligkeit läßt sich nicht von der Liebe abgeleiten, so daß also der Satz „Gott ist die Liebe“ nicht gepreßt werden darf. Gott ist Liebe, das ist das Hervortretende an seiner Offenbarung. Die Gerechtigkeit ist aber auch eine durchgehends wichtige Eigenschaft. Die Liebe ringt ihr das Heil der Menschen ab, aber sie behauptet eben darin ihre Majestät Röm 3, 5 ff. Gott ist ein Feuer, brennend in Liebe, wie im Zorne Hebr 12, 29. Das Jüngste Gericht mit seiner die Geschichte der Menschen auf ewig abschließenden Sentenz leitet die Hl. Schrift nicht von der Liebe ab, sondern von der Heiligkeit und Gerechtigkeit, von seinem Zorn, der bis in die unterste Hölle hinabbrennt. Deut 32, 22.

III. Gottes Eigenschaften.

§ 35. Welche Eigenschaften Gott eignen, das sagt uns die Schrift mit direkten Worten. Einsicht in dieselben verleiht die Betrachtung der Werke Gottes, des Schöpfungs- und Erlösungswerkes, der Weltregierung und der Führung Israels, die Betrachtung der Geschichte, welche Gott mit den Menschen durchlebt. — Die alten Dogmatiker gewannen die Eigenschaften Gottes auf dem Weg eines dreifachen Rückschlusses vom Menschen aus. Dies ist eine Verstandesoperation, die durch die Schrift in ihren Resultaten belegt werden muß. Theomorphosierend schuf Gott den

Menschen, anthropomorphosierend stellt sich der Mensch Gott vor, nur daß er alles, was kreatürliche Unvollkommenheit ist, wegdenken muß. Das ist der Sinn der alten dogmatischen Ausdrücke: 1. via eminentiae: Man setzt die Vollkommenheit der Geschöpfe in den Superlativ (Mat 7, 11). Die Eigenschaft der väterlichen Güte, die der Kreatur innewohnt, lehrt uns die Schrift von Gott im höchsten Maße denken. 2. via negationis: Man entfernt alle Beschränkung und Unvollkommenheit der Kreaturen und setzt das vollkommene Gegenteil derselben bei Gott Num 23, 19. Gott ist nicht ein Mensch, daß er lüge usw. 3. via causalitatis: Man schließt von dem Besitz auf den Geber, von dem Vorhandensein einer Vollkommenheit bei den Geschöpfen auf das Vorhandensein derselben bei Gott, und zwar im höchsten Grad Ps 94, 9. „Der das Ohr gepflanzet hat" usw. Das Ganze beruht auf dem Gedanken: Gott ist das vollkommenste Wesen und die Kreatur ein Spiegelbild desselben.

Wie man nun die Eigenschaften Gottes einteilen will, das ist lediglich eine systematische Frage, eine Sache der Anordnung. Man hat sie eingeteilt in absolute und relative, in solche, welche bloß ein Verhältnis Gottes zu sich selbst bezeichnen, und solche, die sich aus dem Verhältnis Gottes zur Welt ergeben. So gehört dann zu den absoluten seine Ewigkeit, Unveränderlichkeit, und zu den relativen: Liebe, Heiligkeit. Oder man hat sie eingeteilt in die des Seins, Wissens, Wollens und Fühlens. Man könnte gegen diese Einteilung sagen: das Wissen und Wollen gehöre auch zum Sein. Doch kann man entgegnen, die Existenz ist die Voraussetzung aller Selbstbetätigung.

Viel wichtiger ist die Frage: Als was haben wir die Eigenschaften zu betrachten, wie verhalten sie sich zum Wesen Gottes, und wie hat man sie an sich zu betrachten? Hier scheint kein Zweifel zu sein, daß man das Wesen Gottes für den summarischen Inbegriff der Eigenschaften halten kann. Das Wesen ist das umfassende Ganze, Eigenschaft das Einzelne und Besondere. Schon Augustin sagt: virtutes sunt ipsa essentia. Wesen und Eigenschaften sind in Gott eins, oder: Gott ist nichts anderes als das, was er hat und was er ist. So lehrten auch die luth. Dogmatiker von Melanchthon an. Aber nun kommt die Frage, ob denn diese Eigenschaften wirklich etwas selbständig Reales seien oder nicht. Sind diese Eigenschaften Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, so daß sie also als einzeln vom Wesen und unter sich unterschieden werden können, oder sind sie nur Verhaltungs- und Offenbarungsweisen Gottes der Welt gegenüber? Da müßten wir sagen können,

ja, so erscheint uns Gott zwar, so ist er in seinem „Fürunssein", aber wie er in seinem „Anundfürsichsein" ist, das können wir daraus nicht schließen! Oder sind die Eigenschaften Gottes nur menschliche Auffassungsweisen, so daß ihnen gar keine besondere Realität zukäme, und der wahrgenommene Unterschied und die Mannigfaltigkeit lediglich auf Seite des Menschen und seiner subjektiven Wahrnehmung fielen? Nach der ersten Anschauung zeigt sich Gott so wie er ist: wie er erscheint, das ist nur das Spiegelbild seines Wesens. Zum Beispiel denke man an die Reflexe der Sonne im Teich, des Menschen Angesicht im Spiegel. — Nach der zweiten Anschauung offenbart sich Gott bloß ad hoc. das eine Mal so, das andere Mal anders, z. B. Gott der Herr erscheint bei Abraham in Engelsgestalt, bei Moses im feurigen Busch usw. Jesus als Gärtner, Wanderer usw. Das wären verschiedene Formen, die Gott, um in ihnen sich uns zu zeigen, annimmt. (Sabellianismus.) Was er also für uns ist, könnten wir sehen, was er aber für sich ist, nicht. Allein dadurch würde ein Dualismus in die christliche Offenbarung kommen. Was Gott geoffenbart, kann doch nicht anders als der Wahrheit entsprechend sein. Eine dritte Ansicht ist, daß sie nur menschliche Auffassungsweisen seien, wie Ps 18, 26 f. Bei den Frommen bist du fromm, bei den Verkehrten bist du verkehrt. Es ist, wie wenn man sagt: die Sonne geht auf und unter: aber das ist eine optische Täuschung. Dieser letzteren Auffassung zufolge müßte man behaupten: Seligkeit, Heiligkeit, Gnade usw. sei im Grunde alles eins; daß wir sie unterscheiden, seien nur menschliche Auffassungsweisen. Das Wesen Gottes ist nur eins, aber der Mensch umfaßt es nur stückweise, es erscheint ihm das eine Mal von dieser Seite, das andere Mal von jener. Die Auffassung der Schrift ist: Gott erscheint uns nicht anders als er ist. Die Eigenschaften sind also nicht bloß nominelle nicht bloß formale sondern r e a l e. Sind die Eigenschaften die Offenbarung des göttlichen Wesens, die Ausstrahlungen aus dem Herd des Lichtes, dann müssen sie reale sein. Die Alten haben sie nur als etwas Ideelles, was nur der Wahrnehmung des Menschen angehört, also die Eigenschaften nur als verschiedene Weisen, nach welchen der Mensch Gott auffaßt, angesehen, so etwa wie ein und dasselbe Licht sich unter gewissen Umständen bricht in die Farben des Regenbogens. Die Eigenschaften sind keine Erscheinungsformen, so daß sie und der Unterschied unter ihnen lediglich in das Gebiet der subjektiven Wahrnehmung gehörte, sie sind vielmehr v e r s c h i e d e n e A u s s t r a h l u n g e n d e r g ö t t l i c h e n H e r r l i c h k e i t s e l b s t.

1. Die Eigenschaften des Seins.

§ 36. Alles Geschaffene existiert in Zeit und Raum. Gott aber ist der Schöpfer, so muß man fragen, wie sich Gott verhalte zu Zeit und Raum, den Existenzformen alles Endlichen. Kurz gesagt so: Gott hat sich in ein solches Verhältnis gesetzt, daß er ebenso abgezogen von der Zeit und dem Raum, d. h. erhaben über diese menschlichen Schranken (außer- und überweltlich) als bezogen auf Raum und Zeit ist. Für seine Abgezogenheit von der Zeit, oder für seine Erhabenheit über den Zeitverlauf haben wir ein Wort: „e w i g". Mit diesem Wort bezeichnen wir die Eigenschaft, vermöge der er unabhängig von aller Zeit ist, die aeternitas a parte ante und a parte post (anfangslos sowohl als endlos). Die Ewigkeit a parte ante können wir nicht begreifen, es fehlt uns die Möglichkeit einer Vorstellung. Wir stehen vor ihr wie vor einem schwindelnden Abgrund. Dagegen ist uns die Ewigkeit a parte post faßlich, wenn wir die Linie der Zeit in infinitum verlängern und Äon an Äon reihen Ps 102, 27 ff. Sie fällt zusammen mit der Unveränderlichkeit, denn die Zeit ist es ja, die alles verändert. Hieher gehört auch seine Unsterblichkeit 1 Tim 6, 16.

Wie nun Gott einesteils stets außer aller Zeit, über, v o r und n a ch aller Zeit ist, so ist er anderenteils b e z o g e n auf die Zeit, geht in das Nacheinander der Dinge ein. Er setzte die Zeit; indem er die Welt in sechs Tagen schuf und am siebten ruhte, hat er selber zu dem Nacheinander sich bequemt. Er lebt das Leben seiner Kreaturen, der Menschen, in der Zeit mit, so daß es selber für ihn ein Vorher und Nachher, eine Fülle und Ende der Zeit gibt. Er wartet 4000 Jahre, bis die Fülle der Zeit gekommen ist, in der er seinen Sohn sendet; zu Sarah sagt er: Gen 18, 10: Übers Jahr, wenn ich wiederkomme usw. cfr Ex 32, 34. — Für die Bezogenheit Gottes auf die Zeit haben wir kein Wort. Umgekehrt haben wir kein Wort für die Abgezogenheit Gottes vom Raum. Sie besteht darin, daß Gott erhaben ist über die Bedingungen des Raumes: Gott ist auch Schöpfer des Raumes und sofern über den Raum erhaben. Er ist außer und über allen Raum, während alle Kreaturen in Zeit und Raum leben müssen. Der Raum ist das Nebeneinander der Dinge. Dadurch daß Gott unkörperlich, unermeßlich ist, ist er über allen Raum hinausgerückt. Aber er ist auch wieder auf den Raum bezogen, und dafür haben wir das Wort: A l l g e g e n w a r t (Omnipraesentia). Ps 139, 7 ff; 1 Kge 8, 27. Gott ist nicht eingeschlossen in den Raum; aber er kann auch in den Raum eingehen. Er erfüllt den ganzen Raum,

ohne daß wir pantheistisch sein Wesen über den Raum ausgegossen denken müßten. Man unterscheidet eine verschiedene Weise der Allgegenwart, eine allgemeine oder Machtgegenwart, dann eine Gnadengegenwart. (Er konnte in die Schranken der Leiblichkeit eingehen bei der Menschwerdung; Christus kann somit auch eingehen bei seinem verklärten Leib und Blut in Brot und Wein beim hl. Abendmahl); und endlich seine Herrlichkeitsgegenwart im Himmel. — Die Frage ist, wie man diese Allgegenwart vereinigen soll mit der Gegenwart an einem Ort Jerem 23, 23. Es bleibt dies für uns ein Geheimnis und jedes göttliche Geheimnis hat eine enthüllte Seite, die wir erkennen können und eine verborgene Seite, die wir nicht erkennen können.

2. Die Eigenschaften des Wissens.

a) Omniscientia.

§ 37. Das Sein könnte ausgesprochen werden auch von einer unpersönlichen Substanz; auch das Meer und die Berge „sind". Aber die Eigenschaften des Wissens sind von Gott nur ausgesagt unter der Voraussetzung, daß Gott eine Person ist. Wir schreiben ja innerhalb der Schöpfung dem Menschen ein besonderes Wissen zu, anders als bei den Tieren (1 Kor 2, 11). Es ist das Vermögen alles zu sehen mit geistigem Auge, alles sich gegenwärtig zu machen und sich gegenwärtig zu halten. Die omniscientia bezieht sich zunächst auf Gott selbst und das ist das göttliche Selbstbewußtsein; er selbst und seine göttlichen Tiefen sind der nächste Gegenstand seines Wissens: „Niemand kennet den Vater, als der Sohn usw." Also der dreieinige Gott ist auch der allwissende: „Der Geist erforschet alle Dinge usw.", sofern nur der Vater eine adäquate Erkenntnis des Sohnes und nur der Sohn und Geist eine adäquate Erkenntnis des Vaters haben 1 Kor 2, 10; Math 11, 27. Dieses Wissen Gottes erstreckt sich aber auch nach außen auf die Gesamtheit der außer Gott seienden Welt und was in ihr ist. Gegenstand der göttlichen Allwissenheit ist alles, auch das Entfernteste, wie das Äußerlichste, das Unpersönliche wie das Persönliche Ps 147, 4; Ps 50, 11; Ps 139, 16; Act 15, 18.

Seine Allwissenheit kann man auch nennen die innere, geistige Seite der Allgegegenwart, da er überall ist, weiß er auch alles, auch, was im Menschen ist. Auch die Allmacht ist verwandt mit der Allwissenheit. Weil er alle Dinge weiß, aller Dinge Art, Kraft und Wirkung kennt, so

stehen sie ihm voll zu Gebot. Wenn bei Menschen das Wort gilt: „Wissen ist Macht", denn durch Wissen erforscht man die Kräfte der Natur und stellt sie in seinen Dienst, so gilt auch bei Gott: „Allwissenheit ist Allmacht". Das göttliche Wissen ist von dem menschlichen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden, nicht nur dem Umfang nach, daß Gott alles, der Mensch wenig weiß, sondern auch der Art nach. Für den Menschen sind die Dinge etwas Gegebenes, sie machen einen Eindruck auf ihn, und so erkennt er sie nur vermöge der Einwirkung, die sie auf ihn selber üben. Ihr innerstes Wesen aber bleibt ihm verschlossen. Schon ein Mensch kennt den andern nicht, wenn er sich ihm nicht aufschließt, und eben das gilt von der Natur. Sie ist uns geheimnisvoll und offenbar zugleich, und all unser Wissen ist nur ein Schürfen auf der Oberfläche, denn ins Innerste der Natur dringt kein geschaffener Geist. Anders aber ist es bei Gott, durch dessen Willen alles ist, was ist. Er hat eine bis ins Innerste der Dinge eindringende Erkenntnis. Es ist alles bloß und enthüllt vor seinen Augen (Ps 139, 1 ff.). Um uns das an einer Analogie vorzustellen, denken wir uns einen Meister, der ein Kunstwerk herstellt, etwa eine kunstvolle Uhr usw. Der Meister, der sie herstellt, hat eine eindringende Kenntnis davon, deshalb, weil er sie gemacht hat, während ein Nichtsachverständiger von dem ganzen Werke und seiner Einrichtung nichts versteht. Das, was durch einen Menschen entsteht, das kann dieser begreifen. So müssen wir denken, es versteht Gott alles im vollkommensten Maß, da er alles gemacht hat. Nicht bloß die in der Natur wirkenden Kräfte, sondern auch das Geheimnis und Rätsel des menschlichen Lebens selbst; den Bau des Leibes, die Einwirkung der Seele auf den Leib (Rätsel aller Rätsel), kurz, alles Geheime versteht Gott. Fällen wir Menschen Werturteile, so Gott Wesensurteile; erkennen wir das Ding für uns, so Gott das Ding an sich. Seine Erkenntnis schaut in die Tiefe, geht auf den Grund. Ps 139, 14 ff. In bezug auf das Wissen des Zukünftigen wird die omniscientia zur praescientia.

§ 38. Dabei ist die Frage noch zu behandeln, ob man sich die Allwissenheit Gottes so denken müsse, daß dadurch die kreatürliche Freiheit aufgehoben werde. Die menschliche Vernunft freilich, die nach Konsequenz des Denkens strebt, weiß nichts anderes als: Weil Gott alles vorher weiß, so muß es auch so geschehen. Und viel ist nicht geholfen mit dem Satz des Origenes: „Nicht weil Gott alles weiß, geschieht es, sondern weil es geschehen wird, weiß er es voraus." Kalvin ist daher auf den Satz gekommen: „In deo idem est scire ac velle." In Gott ist Wissen

und Wollen eins (Determinismus — Prädestination). Es ist für uns nicht möglich, mehr zu sagen als dies: „Gott weiß alles voraus, was geschehen wird, sein Wissen wirkt es aber nicht." Er hat ja doch als Schöpfer freie Wesen geschaffen, und er kann als Weltregent nicht aufheben wollen, was er als Schöpfer gegeben hat, sonst stünde er im Widerspruch mit sich selbst. Sein Vorherwissen rechnet eben mit der menschlichen Freiheit und zieht dieselbe und ihre Betätigung mit in den Weltplan hinein. Er ändert durch sein Vorherwissen nicht die Gesetze, die er in die Natur gelegt hat und deswegen verträgt sich wohl sein Wissen mit den freien Handlungen des Menschen. (Beispiel: Ein Arzt weiß voraus aus den Gesetzen, wie eine Krankheit verläuft. Sein Vorherwissen macht aber nicht, daß es so ist.) Das Wunder der Allwissenheit liegt besonders darin, daß Gott, der Herzenskündiger, auch die Entscheidung freier Wesen voraussieht; das können wir nicht verstehen, aber wir wissen, daß die Namen der Seinen im Himmel angeschrieben sind von Anbeginn der Welt Luc 10, 20.

b) Omnisapientia.

§ 39. Man könnte ja freilich die Eigenschaft der Weisheit auch an einem anderen Ort unterbringen, denn sofern die Weisheit Zwecke setzt und natürlich auch Mittel zur Erreichung des Zweckes gebrauchen muß, könnte man sie unter die Eigenschaften des Willens rechnen. Allein näher liegt es doch, sie als eine Eigenschaft des Wissens zu behandeln, wenn auch Wissen und Weisheit durchaus nicht einerlei ist. Die Weisheit ist zugleich immer eine ethische Bestimmtheit des Wissens. Während die Allwissenheit sich gegen den Unterschied von Gut und Böse indifferent verhält, ist die Allweisheit auf Realisierung des Guten gerichtet. Das geht hervor aus Stellen wie Prov 9, 10: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang." Es wohnt auch der Weisheit ein teleologisches Element inne, d. h. bei der Weisheit denkt man immer an die rechte Anwendung der Dinge für das wahre Wohlergehen des Menschen. Aber trotzdem hängt eben doch auch mit dem Wissen die Weisheit zusammen; nur daß sie die praktische Verwertung der Erkenntnis zum rechten Zweck in sich schließt. — Gewöhnlich definiert man die Weisheit als diejenige Eigenschaft Gottes, vermöge deren er die vollkommensten Ziele erkennt und durch die besten Mittel zu erreichen versteht. Diese Definition ist nicht unrichtig, sofern der Zweckbegriff etwas Wesentliches bei dieser Eigenschaft der Weisheit ist; aber sie leidet doch an einem Mangel; denn sie ist zu for-

mell. Sie sagt wohl, daß die Weisheit Mittel und Zwecke setzt, aber nicht, welche. Sonach ist die Definition inhaltsleer. Wir verbessern sie aber, indem wir sagen: Der vollkommenste Zweck, den Gottes Weisheit erreicht, ist seine eigene Verherrlichung und des Menschen Beseligung. Ein höheres Ziel als dieses ist ja nicht denkbar, nämlich Gottes Ehre und des Menschen Heil; das Mittel, dessen er sich zu diesem Zweck bedient, ist sein Heils-, Gnaden- und Liebesratschluß, dessen erste Stufe der Verwirklichung ja schon die Schöpfung ist; denn Gott mußte Menschen schaffen, wenn er sie selig machen wollte. Dann aber, nach dem Fall umfaßt der Gnadenratschluß alle Anstalten Gottes zur Erlösung des menschlichen Geschlechts, bis zu der einstigen vollkommenen Wiederherstellung des Menschen zum Ebenbilde Gottes. Dieser Gnadenratschluß Gottes, das ist der Inhalt der göttlichen Weisheit und unserer Seligkeit, das Ziel, das er sich vorgenommen hat I Kor 2, 6—11. Dies ist für die richtige Erkenntnis und Wertschätzung dieser Eigenschaft von Wichtigkeit. Gewöhnlich faßt man sie zu eng. Man bezieht sie viel zu ausschließlich auf das Schöpfungswerk: „Herr, du hast alles weislich geordnet" usw. Ps 104, 24. Nun ist es ja richtig, daß gerade in der Weltschöpfung und dem Entwurf des Schöpfungsplanes und der Ausführung desselben die Weisheit Gottes triumphiert. „Wie köstlich sind vor mir, Gott, deine Gedanken" Ps 139, 17. Prov 8, 1 ff gehört besonders hieher, wo die Weisheit ein Loblied auf sich selber singt. Dort ist unter der Weisheit nicht eigentlich die Eigenschaft, sondern etwas Konkreteres, etwa der Schöpfungsodem, der Weltgedanke, die der Gesamtheit der göttlichen Dinge zugrunde liegende Idee zu verstehen. Die Kirchenväter sahen in der Stelle einen Hinweis auf Christum, den *λόγος*. (Wenn bei einem Künstler, ehe er ein Kunstwerk ausführt, schon der Entwurf des „Seins" in seinem Geist feststehen muß, so entspricht auch der Gesamtheit der wirklichen Dinge in der Welt eine Gesamtheit von Ideen in Gott — die Weisheit, die Gott spielen läßt, läßt ihre Kraft entfalten —.) Die Weisheit triumphiert noch mehr bei dem Werk der Erlösung, da er das Opfer der Feindschaft der Juden zum Opfer für das Heil der ganzen Welt werden läßt, da der Plan der Bosheit den Plan Gottes erfüllen hilft. Daß Gott eine verlorene und in Sünden untergegangene Welt wieder selig machen konnte, daß er trotz der Sünde seinen Vorsatz der Gnade hinausführt, daß selbst die Sünde ihm Dienst leisten muß, das erscheint in der Schrift als ein viel größerer Triumph seiner Weisheit, als all die wunderbare Kunst und all die Zweckmäßigkeit, die sich in den Werken

der Schöpfung offenbart. Die Schrift nennt das Röm 11, 23 *οἰκονομία τῆς χάριτος*, cfr Ephes 1, 10; 3, 2; 3, 10. Die zweckmäßige Veranstaltung Gottes um das Heil der Menschen zu wirken, den Gnadenhaushalt Gottes Röm 11, 33—36: „O welch' eine Tiefe der Weisheit usw." Der Apostel denkt da nicht an die Schöpfung, sondern an die großen Führungen des Volkes Gottes, an das Walten der Gnade in der Geschichte des Reiches Gottes, an die zeitweilige Verwerfung Israels, die den Heiden das Heil zugeführt hat. Dies ist es, was den Apostel stimmt zu lautem Lobpreis der Weisheit Gottes. Ebenso Ephes 3, 9—11, wo die Weisheit *πολυποίκιλος*, eine vielgestaltige, heißt; das Geheimnis, welches der Apostel ausspricht, ist kein anderes, als die Berufung der Heidenwelt zum Reiche Gottes, und zwar nicht, wie die Juden sich's dachten, die sich nämlich die Bekehrung der Heiden nicht anders vorgestellt haben als Proselytentum; aber daß Gott nun als Kirche neben dem jüdischen Volk ein selbständiges Heidenvolk hat errichten lassen, das ist ein Geheimnis.

3. Die Eigenschaften des Willens.

a) Omnipotentia.

§ 40. Die Allmacht bezeichnet die göttliche Kraft und ist so genannt in ihrer Beziehung zur Welt. Sie setzt voraus die Selbstmächtigkeit Gottes. Diese ist vorhanden, denn Gott ist ungeschaffen Röm 1, 20. Unter allen Eigenschaften tritt diese am meisten hervor, gibt sich am unmittelbarsten zu fühlen (cf Anblick des Meeres, Sternhimmel, Eindruck beim Gewitter usw.). Andere Eigenschaften, z. B. Allgegenwart, sind schwerer zu erkennen. Sie können nicht gefühlt, sondern nur geglaubt werden. Aber die Allmacht drängt sich am unmittelbarsten durch ihren Eindruck dem Gemüt des Menschen auf. So sagt auch der Apostel Röm 1, 20: „Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit usw." Daraus erklärt sich gewiß auch, daß der Name: „der Allmächtige" geradezu ein Gottesname geworden ist Gen 17, 1. In der Patriarchenzeit nennt er sich vorzugsweise den „Allmächtigen". Ähnlich Jes 1, 24; 49, 26. „Der Mächtige und Starke Jakobs." Diese Eigenschaft der Allmacht Gottes erscheint aber in der Schrift immer bestimmt und normiert durch seinen Willen und sein Wohlgefallen (omnipotentia ordinata). Das will bedacht sein, wenn die Schrift Gott als den nennt, der alles vermöge, Hiob 38, 2 und daß kein Ding vor ihm unmöglich sei um auszuführen und zu erreichen, was er will. Sein Wille ist aber keine Willkür, wohl aber

Freiheit. Nichts kann ihn in der Ausführung seines Willens hindern Jer 32, 17; Jes 43, 13. „Gott kann alles, was er will.“ Wir dürfen diese Worte jedoch nicht fassen nach der Vorstellung menschlichen Beliebens. Der menschliche sophistische Verstand hat sich je und je darin gefallen, hier seinen Spott zu treiben, z. B. Gott könne es doch nicht machen, daß ein Dreieck mehr als einen rechten Winkel hat. Gott könne doch nicht, was geschehen ist, ungeschehen machen. Gegenüber diesem sophistischen Spott ist schon von Wichtigkeit, darauf hinzuweisen, daß die Allmacht Gottes in Verbindung steht mit seinem Willen. Alles, was er will, kann er, er will aber doch nicht das Gegenteil dessen, was er in der Schöpfung selber gesetzt hat. Das wäre Gottes unwürdig und kindisch. Gott kann sich selbst nicht leugnen. Gott selber hat Ordnung und Gesetze in der Natur geschaffen, die durch seinen Willen vorhanden sind und sich entfalten und ihre Wirksamkeit üben. Er geht selbst ins Leben der Kreatur ein; das, was geschehen ist, ist eine von ihm selbst gewollte Tatsache. Er würde also sich selbst zerstören, wenn er das zurücknehmen wollte, was durch seinen Willen entstanden ist. Damit ist dann auch schon einem andern Einwurf begegnet, dem nämlich, daß ja doch der Mensch dem Willen Gottes durch Mißbrauch seiner Freiheit widerstreben könne. Daß somit der göttlichen Allmacht auf geschichtlichem Gebiet eine Schranke gezogen sei; da ihr gegenüber der menschliche Wille trotzen könne. Auch das erledigt sich durch die einfache Bemerkung, daß Gott den Menschen als ein freies Wesen geschaffen hat. Mithin ist der Wille des Menschen keine Schranke, an der er mit seiner Allmacht anprallt, sonst wäre er ja auch in diesem Punkt nicht selig. Der freie Wille des Menschen ist nicht so groß, daß er eine Einwirkung Gottes ausschlösse; Gott überredet das natürliche Widerstreben; freilich der Mensch kann dann noch mit bewußtem Willen widerstreben. Aber eine beengende Schranke kann nun und nimmermehr eine Beschränkung sein, die man sich selbst auferlegt hat. Selbstbeschränkung ist nicht Schranke, ist keine Beeinträchtigung weder der Freiheit noch der Macht. Gerade in der Selbstbeschränkung beweist sich ja mächtig der Wille. Bei Gott ist nur von einer Selbstbeschränkung die Rede; daß er nur das Gute will, ist eben seine größte Macht; das Böse schließt er von sich aus. Die Alten haben hierher auch die Wunder gerechnet, und gewiß fallen in den allgemeinen Begriff „Allmacht“ auch die Wunder, omnipotentia absoluta. — Man versteht unter Wunder solche Wirkungen, die sich nicht aus dem mit der Schöpfung gesetzten Kausalzusammenhang begreifen und erklären lassen. Es gibt Naturwunder, die sich überall

zeigen, auch im Kleinsten; man redet auch von Wundern der Vorsehung, da Gott die Geschöpfe alle erhält und versorgt. Endlich gibt es Wunder der Heilsgeschichte. Im theologischen Sinne nennt man Wunder die Wirkung auf dem Heilsgebiet, wenn Kräfte der zukünftigen Welt in dieser Welt wirksam werden. (Ismael — Isaak.)

b) Sanctitas.

§ 41. Die gewöhnliche Definition der Heiligkeit ist: „Gott ist heilig, weil er das Gute liebt und belohnt und das Böse haßt und bestraft.“ Sie ist unrichtig, weil das Gute hier erscheint als etwas außer, ja über Gott Stehendes, als Idee und Sittengesetz. Das Gute ist vielmehr Gott selbst, es ist sein Wille. Gott will nicht etwas, weil es gut ist; sondern weil er es will, ist es gut. Deus ipse sibi lex est. Es gibt kein Sittengesetz über Gott; das ist sein Wille selbst und darum ist es besser, die Heiligkeit zurückzuführen auf die Abgesondertheit Gottes von der Sünde und dem Bösen. Gegenüber allem Mangelhaften und Gebrechlichen auf dem ethischen Gebiet ist Gott der Vollkommene. Doch hat auch diese Definition einen Mangel, nämlich den, daß sie nur negativ ist. Die Schrift I Joh 1, 5 sagt: „Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm.“ Gottes ethisches Wesen ist von jeder Trübung der Sünde, einer Behaftung mit Widerspruch frei. Das gibt die vollkommenste Anschauung von Gottes Heiligkeit. Die neuere Dogmatik sagt: Die Heiligkeit Gottes sei die Übereinstimmung seines Seins mit seinem sittlichen Willen, d. h. Gott will sich so, wie er ist, und er ist so, wie er sich will. Was das heißt, wird im Gegenteil Röm 7, 15 ff klar, daß der Christ sich oft partiell verneinen muß. Eine noch abstraktere Definition ist die: Die Heiligkeit Gottes ist die absolute Selbstbejahung Gottes, d. h. Gott braucht sich nicht anders zu wünschen, wie er ist und daran zeigt sich die nahe Verwandtschaft zwischen Heiligkeit und Seligkeit. Daß die Heiligkeit Gottes die Abgesondertheit von der Sünde ist, geht aus dem hebräischen Wort dafür (kadosch) hervor, dessen Grundbedeutung „abschneiden“, absondern ist. Lev 11, 44 kommt das Wort erstmals vor in der Bedeutung absondern von allem Unreinen. Es hängt auch zusammen mit Würde und Ehre. Heilig ist, was für Gott ausschließlich da ist. Wenn demnach Gott der Heilige ist, so wird damit angezeigt, daß er ausschließlich sein „Selbst“ ist, sich selbst gehört, und nichts Fremdartiges in sich einläßt. Es liegt in dem Wort auch noch der Begriff der Unnahbarkeit, denn Heiligkeit ist die Majestät seines sittlichen Verhaltens cfr Jes 6, 1 ff; Apoc 15, 4.

c) Justitia.

§ 42. Die Eigenschaft der Gerechtigkeit ist nächst verwandt mit der Heiligkeit. Sie tritt mehr nach außen, ohne darin aufzugehen, daß sie nur ein Walten, ein Verhalten Gottes sei. Sie ist auch eine Bestimmtheit des Wesens Gottes; der Grundbegriff des hebr. Wortes (zedakah) ist der des Geradeseins, des Einhaltens der geraden Linie. Dies führt auf den Begriff der Norm, der Regel des Verhaltens. Sofern nun Gott an diese Norm sich hält, ist die Eigenschaft der Gerechtigkeit nächst verwandt mit der Heiligkeit. Denn Recht und Unrecht steht im Zusammenhang mit Gut und Böse. Nicht im Gegensatz oder Widerspruch, sondern im Einklang mit den aus den Beziehungen zu anderen Personen sich ergebenden sittlichen Forderungen und Verpflichtungen handelt Gott. Hiemit hält er den Bestand des Geschaffenen aufrecht; das hat etwas Wohltuendes an sich. Daraus erklärt sich I Joh 1, 9 und Mat 1, 19. Nun legt Gott aber seinen Willen auch der Kreatur als Norm auf; das tut er in der Gesetzgebung (die iustitia legislativa). Diese Norm ist auch der Maßstab des Gerichts und so kommen wir zu der iustitia retribuens. Die Gerechtigkeit wird in der Schrift am öftesten erwähnt und von ihr gilt, wie von der Allmacht, daß sie am meisten fühlbar ist in dem Walten der Geschichte.

Es entwickeln sich aber aus dem Begriff des Geradeseins verschiedene andere Begriffe, zunächst der Begriff der Treue, daß er unverändert derselbe, in sich Gute und Vollkommene ist. Im Alten Testament bemerken wir sehr oft, daß die Eigenschaft der Gerechtigkeit mit andern, speziell der Treue, zusammengestellt ist. „Treu ist Gott und kein Böses an ihm, gerecht und fromm ist er.“ Deut 32, 4. Indem Gott die Norm, die er sich selbst vorgezeichnet, unverändert einhält, bleibt er sich treu; indem er die freundliche Beziehung, in die er durch Schöpfung und Gnade zu dem Menschen steht, unverändert aufrecht hält, ist er treu. Er hält beständig, ohne seinen Sinn zu ändern oder ändern zu lassen (II Tim 2, 13), an seiner Verheißung und an seinem Bunde und so geht der Begriff der Gerechtigkeit über in den der Treue und indem er gegebene Verheißungen wie Drohungen erfüllt, erscheint das normgemäße Verhalten Gottes als Wahrhaftigkeit Röm 15, 8. Wir sehen also, der Begriff der Gerechtigkeit, den man zu einseitig von der gesetzgebenden und richterlichen Seite fassen würde, ist viel umfassender; auch die Gnade gehört hieher; Ps 100, 5; 103, 17; 145, 8. — Wir sind gewohnt, Gerechtigkeit und Gnade in Spannung zu sehen und durch die Sünde existiert auch tatsächlich eine Spannung. Aber trotzdem gehen

beide ineinander über, das Mittelglied ist die Treue im Bund. Sofern Gott an seinen Verheißungen sich hält, und trotz der Sünde ihnen gemäß handelt, sofern er den übernommenen Bundespflichten nachkommt, ist seine Gerechtigkeit Gnade. Er kann nicht treu sein, ohne gnädig zu sein. Freilich hat die Wahrhaftigkeit auch eine schreckende Seite, sofern er auch seine Drohungen wahr macht Heb 10, 30—31.

Die Wahrheit ist die Übereinstimmung des göttlichen Denkens mit dem „Sein", Gott ist so, wie er sich denkt und erkennt und denkt sich so, wie er ist. Das ist die Wahrheit der Selbsterkenntnis. Wahrheit ist also das Wesentliche, sofern es Gegenstand der Erkenntnis ist. Ein Mensch ist wahr, wenn er sich gibt, wie es ihm ums Herz ist, wahrhaftig, wenn er redet, wie er denkt. — Aber auch alle Dinge erkennt Gott so, wie sie sind. Was die Sünde für den Willen ist, das ist der Irrtum für die Erkenntnis. Der Irrtum ist nicht subjektiv eine Lüge, aber objektiv, sofern er das Gegenteil von der Wahrheit ist, nur daß die Lüge das bewußte und gewollte, der Irrtum dagegen das unbewußte Gegenteil der Wahrheit ist. Gäbe es keine Sünde, so wäre auch kein Irrtum da. Freilich hätte der Mensch im sündlosen Zustand auch nicht alles erkannt; aber seine Erkenntnis der Dinge hätte sich mit dem wirklichen Sein gedeckt. Bei Gott nur ist es so. — Die Wahrheit ist nicht nur eine intellektuelle, sondern eine ethische Bestimmtheit Gottes, weil sie zusammenhängt mit der Heiligkeit. Aus der Wahrheit selbst fließt die Wahrhaftigkeit (veracitas). Das ist die Übereinstimmung des göttlichen Redens mit dem Denken, und des Redens mit dem Handeln. Diese Eigenschaft ist die für den Glauben wichtigste, sie ist die Hauptstütze des Glaubens an Gottes Verheißungen. (In den Aussagen offenbart so Gott das Wirkliche (ἀληϑής), darum kann er mit seiner Aussage bestehen (Emeth).)

d) Caritas.

§ 43. Schon die Alten haben das Wesen der göttlichen Liebe richtig bezeichnet als Selbstmitteilung. Liebe ist Verlangen nach einem anderen Ich und Selbsthingabe an ein anderes „Ich", um das Andere in sich zu haben und im Anderen zu sein Joh 17, 21, um es zu beseligen und sich selbst in dem andern zu haben und beseligt zu sein und sich selber wiederzufinden. Sie ist Überströmen der eigenen Seligkeit auf ein anderes „Ich", ohne daß dadurch der Unterschied zwischen „Ich" und „Du" aufgehoben ist. Hier zeigt es sich, daß wir uns Gott nicht anders

als den Dreieinigen denken dürfen. — Systematisch wäre es daher wohl richtig, eher von der Trinität als von den Eigenschaften zu reden. Wenn auch die übrigen Eigenschaften zur Not auf nur eine göttliche Person bezogen werden können, so geht das durchaus nicht bei der Liebe; denn diese fordert ein persönliches Objekt. Gott würde die Liebe nicht sein können von Ewigkeit her; er würde der Welt bedurft haben, um sich an ihr als Liebe erweisen zu können, wenn er nicht dreieinig wäre. Wir müssen daher die Liebe als Prinzip des trinitarischen Lebens in Gott betrachten. Die Mystiker im Mittelalter (besonders die Schule von St. Viktor in Paris) haben die Liebe als Prinzip der Erkenntnis der hl. Dreieinigkeit aufgestellt. Der Sohn ist der Geliebte, der Vater der Liebende, der Hl. Geist mutuus amor. Ohne daß dies gerechtfertigt werden soll, liegt doch eine Wahrheit in demselben. 1 Joh 4, 16 heißt es ja nicht etwa nur: Gott liebt, sondern: Gott ist Liebe, es ist ihm wesentlich. Auch daran kann erinnert werden, daß diese Eigenschaft zusammenhängt mit der Seligkeit, und zwar so sehr, daß die Liebe nichts anderes ist als ein Überströmen der eigenen Seligkeit auf ein anderes Ich, um darin sozusagen eine Steigerung der eigenen Seligkeit zu finden. Daraus geht hervor, daß die Liebe auch eine Eigenschaft ist, nicht bloß ein Verhalten. Zunächst freilich ist sie ein Affekt, ein Verhalten, aber in Gottes Verhalten zur Welt und den Menschen so hervortretend, daß sie von seinem Wesen selber ausgesagt wird. Sie ist Wissen und Wollen, aber zugleich auch Gefühl und unmittelbares Leben. Daraus begreift sich, daß sie mehr als eine einzelne Eigenschaft ist. Weil sie das Prinzip des trinitarischen Lebens ist, so muß sie zentraler Art sein und das fühlen wir auch, wenn wir das Wort des Apostels hören: „Gott ist die Liebe.“ Wir können Gott mit keiner Eigenschaft nahezu so identifizieren; und daraus geht hervor, daß diese Eigenschaft einer Wesensbezeichnung Gottes sehr nahe kommt. Aber das folgt freilich nicht daraus, daß sie eine erschöpfende und umfassende Bezeichnung des göttlichen Wesens ist. Manche, z. B. Sartorius, „Die heilige Liebe“, meinten das, aber ohne Gewaltsamkeit geht es nicht z. B. aus der Liebe die Heiligkeit herleiten zu wollen. Liebe ist Selbsthingabe, Heiligkeit Selbstbewahrung. Diese Ableitung würde auch allerlei schlimme Konsequenzen haben. Die Strafe wäre nicht Rache und Vergeltung, sondern nur Züchtigung. Die letzte Folgerung wäre die Apokatastasis Act 3, 21. Es geht auch nicht, den Einheitspunkt von Liebe und Heiligkeit in dem Eifer zu suchen.

§ 44. Die besonderen Erweisungen der Liebe sind:

1. Die Güte, benignitas. Sie erstreckt sich auf alle Kreaturen; daher wird sie auch zur allgemeinen Liebe. Gott läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse. Aus ihr fließt die Lebensfreude der Kreatur, Ps 65, 9; 104, 26; 145, 16; 119, 64.

2. Die zweite Erweisung der göttlichen Liebe ist die Barmherzigkeit, misericordia. Ihr Objekt sind die Elenden, Heb 4, 15. Bei der Güte ist abgesehen von dem physischen und sittlichen Zustand der Kreatur; die Barmherzigkeit setzt aber bereits die Sünde und ihre Folgen voraus. Sie hat es nicht zu tun mit der Aufhebung der Schuld der Sünde, sondern ihres Elendes, und das ist ihr Unterschied von der Gnade. Von der Barmherzigkeit spricht die Schrift in den denkbar stärksten Ausdrücken, Ps 103, 8 ff.; Hosea 11, 1 ff., Jerem 32, 41, die man in rationalistischen Dogmatiken Anthropopathismen genannt hat, aber es ist dies eine Entleerung der Fülle des Schriftausdrucks. Die Schrift scheut sich nicht, Gott nicht bloß ein Herz, sondern auch Eingeweide beizulegen und das ist freilich übertragen. Die leibliche Bedingtheit seelischer Affekte muß bei Gott freilich wegfallen. Aber das, was bei uns Mitleid, Freude usw. ist, ist bei Gott, trotzdem, daß es nicht, wie bei uns leiblich empfunden wird, im höchsten Maße vorhanden. Gottes Gemüt ist ein Meer, das auch aufgeregt werden kann. Wie nun Gottes Güte die Erweisung seiner Liebe allen Geschöpfen gegenüber ist, wie die Barmherzigkeit die Erweisung der Liebe den Elenden gegenüber ist, so ist

3. die Gnade die vornehmste Erweisung der Liebe dem bußfertigen und gläubigen Sünder gegenüber. Wir sehen, daß das Objekt der Liebe sich immer mehr verengert. Die höchste Erweisung seiner Liebe aber, durch die es möglich war, Gnade zu erzeigen, ist die Hingabe seines Sohnes. Die Gnade kann erst walten, seitdem das Opfer Christi vollbracht ist. Sie ist eine spezifisch neutestamentliche Erweisung der Liebe. Was im Alten Testament so heißt, ist doch nur ein Vorspiel und die Gnade ist dort nur im Hinblick auf das künftige Opfer Christi erzeigt worden. Dort gab es freilich Opfer; doch waren sie nur schattenhaft und deshalb müssen wir, gestützt auf Hebr 9, 13—15 sagen, daß die Vergebung der Sünden auch noch keine reale war. Die Strafe konnte daher im Alten Bunde nur durch Opfer aufgeschoben werden, bis durch das Opfer Christi, das auch rückwärts wirkt, die unter dem Gesetz begangenen Sünden gesühnt wurden. Kommt bei der Gnade eines mensch-

*

lichen Herrschers das Recht eigentlich zu kurz, so ruht sie aber bei Gott auf dem Tode Jesu. Deshalb erscheint die Gnade im Alten Testament in der Gestalt der Geduld. Röm 3, 25; dem nicht bekehrten Sünder kann Gott keine Gnade erzeigen. Das Surrogat derselben ist die Geduld und Langmut. Die Longanimitas ist ein Zurückhalten der strafenden Gerechtigkeit, die patientia ist ein Tragen. Röm 3, 26. Die Langmut erzeigt sich im Aufschub der Strafe der Sünden; während die Geduld II Pet 3, 9 sich nach unsern Alten von der Langmut so unterscheidet, daß Gott geraume Zeit dem Sündigen zusieht und es leidet. Alle diese Eigenschaften sind Ausfluß der Liebe und da zeigt sich die umfassende Bedeutung derselben.

4. Die Eigenschaften des Gefühls.

§ 45. Die alten Dogmatiker wollten nichts von göttlichen Eigenschaften des Gefühls wissen. Sie erklärten, von Gemütsbewegungen und Affekten Gottes könne man nicht reden (so auch manchmal Luther), da sie sich nicht vertrügen mit der Unveränderlichkeit und Erhabenheit Gottes. Sie lassen sich aber dabei von einem Gedanken der alten Philosophie bestimmen, Gott müsse impassibilis sein. Das Leben besteht aber im Erkennen einer Sache, im Affiziertwerden davon, in der Stellungnahme zu ihr, im Gebrauch derselben. Das Persönliche kommt darin zum Ausdruck, im Unterschied von dem bloß Sachlichen. In den Bekenntnissen der anglikanischen Kirche und im Common Prayer Book ist diese alte Meinung sogar symbolisch festgesetzt. Aber dem widerspricht die Hl. Schrift, und es würde Gott an seiner Vollkommenheit etwas mangeln, gingen ihm Empfindungen und Gemütsbewegungen ab. Man unterscheidet die Affekte der Zu- und Abneigung, Liebe und Haß, Lust und Unlust, Freude und Schmerz. — Was die Eigenschaft der Liebe anlangt, so haben wir schon von ihr gesprochen; sie ist aber ebensosehr eine Eigenschaft des Gefühls als des Willens. Das, was der Liebe eigentliche Naturkraft ist, ist der inwendige Drang, diese unwillkürlich vorhandene, mächtig ziehende Neigung, die aus den dunklen Tiefen des Gefühlslebens auftaucht. In ihr liegt etwas Elementarisches, nur soll sie nicht nur Naturtrieb sein, sondern durch den Willen bestimmt werden, und so ist sie auch bei Gott etwas Wissentliches und Willentliches (cfr das Hebräische jada' = nosse cum affectu). Dasselbe gilt auch vom Haß. Die Liebe nimmt in die Liebesgemeinschaft auf, der Haß schließt aus und will Vernichtung Ps 45, 8. Der Zorn, der die Energie des göttlichen

Hasses gegen das Böse ist, gehört auch hieher; unser Gott ist ein eifriger Gott, ein verzehrend Feuer. Durch seinen Zorn stößt er das Ungöttliche von sich, wie denn die Schrift vom Tag des Zorns redet Röm 2, 5 und den Zorn als das eigentliche Feuer der Hölle bezeichnet. I Thess 1, 10; Mat 3, 7.

Wie der Liebe und des Hasses, ist Gott auch der Lust und Unlust fähig. Er empfindet Freude und Schmerz. Hierher gehört vor allem als eine Eigenschaft des Gefühls auch die Seligkeit. I Tim 1, 11; 6, 15. Selig sein heißt nicht bloß höchst vollkommen sein, sondern auch ein Bewußtsein und Gefühl davon haben cfr Luc 15, 10. Indem Gott der Selige genannt wird, wird ihm unwiderleglich ein Gefühl zugeschrieben. Man könnte sie auch seine Allgenugsamkeit nennen; er hat keinen Mangel, sondern alle Bedingungen und Quellen des Lebens in sich selber, Joh 5, 26. Leben aber im höchsten Sinn des Wortes ist selber schon ein seliges Leben. Es ist interessant, wie die verschiedenen Sprachen den Begriff der Seligkeit ausdrücken, und zwar so, daß jede eine Seite des Begriffs festhält. Griechisch heißt es: μακάριος (Freude). Im Hebräischen ist kein streng entsprechendes Wort vorhanden: Es werden die Worte Aschre ascher, oder Schalom dafür gebraucht. Darin liegt nun ausgedrückt das Dasein eines Dings in seiner Ganzheit und Unversehrtheit, das allseitig erfüllte befriedigte und in sich befriedete Dasein, das was vor allem störenden Eingriff von Außen her geschützt ist. Diese Bedeutung kommt dem deutschen Wort „Friede“ sehr nahe. Der Lateiner nennt Gott beatus, d. h. der Reiche, der mit allem Guten Versehene. Am schönsten ist das deutsche Wort „selig“, das mit „Sal“ zusammenhängt; der Selige, der in der Herberge, im Glück der Heimat ruht, im Gegensatz zu dem im Elend sich Befindenden.

§ 46. Aber auch das Gegenteil, Unlust, Schmerz empfindet Gott. Wir müssen nach der Schrift annehmen, daß, ohne daß Gott aufhört der Selige zu sein, die Kreatur eine Einwirkung betrübender Art auf Gott ausüben kann. Ephes 4, 30: „Betrübet nicht den Hl. Geist Gottes usw.“ Ebenso schreibt die Schrift Gott auch die Empfindung der Reue zu. Num 23, 19. Freilich müssen wir hiebei das Menschliche wegdenken. Beim Menschen tritt Reue ein, wenn er erkennt, daß er böse oder töricht gehandelt; das kann bei Gott nie der Fall sein. Bei uns ist Reue der Wunsch, daß etwas ungeschehen sein möchte; nicht so bei Gott. Er kann durch keinen Fehlschlag überrascht werden. Bei ihm ist die Reue der Schmerz über den Mißbrauch der der Kreatur geschenkten Freiheit und

zugleich die Energie seines Willens, vermöge der er dem Widergöttlichen die Existenz abspricht. Gottes Reue ist kräftig, das, was verkehrt geworden ist, tatsächlich ins Nichts zu versetzen. So wird Israel unerbittlich ins Exil verstoßen, und so wird es am jüngsten Gericht ebenfalls gehen. Reue Gottes, sofern sie Ausdruck seines Mitleids ist, gehört nicht hieher, wohl aber Stellen wie I Sam 15, 11, 35. Gottes Änderung und Reue ist sittlich begründet, was beim Menschen meistens nicht ist. Die Verhältnisse ändern sich, da ändert Gott sein Verhalten. Vom Standpunkt der Ewigkeit reut Gott nichts. Sofern er eingeht in das Werden, ist er bestimmbar. Gott hat zwar alles vorhergewußt, aber als es eintrat, hat er's doch wieder anders empfunden.

IV. Gottes Dreieinigkeit.

1. Bedeutung der Lehre.

§ 47. Es ist hier von Wichtigkeit, daß man sich überzeugt, daß es sich hier nicht um scholastische, unfruchtbare Spekulation handelt, ebensowenig wie bei der gottmenschlichen Person Christi. Wenn man das Athanasianum liest, könnte es einem so vorkommen, weil bei den einzelnen Bestimmungen die Beziehung auf unser Heil fehlt. Die hl. Dreieinigkeit ist aber die *dreifache Ursache unseres Heils*. Ohne die Erkenntnis Gottes als des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes in einem Wesen vereint gibt es keine wahre, noch viel weniger beseligende Gotteserkenntnis. Erst so wird Gott über uns zu einem Gott für uns und in uns, d. h. zu einem majestätisch heiligen, aber mit uns versöhnten barmherzigen Gott, der uns heilig und selig macht.

2. Die Einheit und Dreiheit.

Die alte Dogmatik beweist zunächst die Einheit des göttlichen Wesens, sodann die Mehrheit der Personen und dann die Dreiheit.

Die Einheit wird bewiesen aus Deut 6, 4; I Kor 8, 4—6. Von der Dreiheit der Personen, oder doch von einer Mehrheit derselben wird behauptet, sie sei schon im AT geoffenbart. Allein das ist nicht richtig. Man kann nur sagen, sie sei angedeutet, denn das helle Licht gibt doch erst das Neue Testament. Die Offenbarung ist eben ein fortschreitender *geschichtlicher Prozeß*. Freilich ist Gott im AT im Begriff, sich als den Dreieinigen zu offenbaren. Es gehen nun zwei Reihen von

Aussagen im AT nebeneinander her; nach der einen werden die messianischen Hoffnungen der Gläubigen auf den Sohn Davids gegründet, der auf dem Stuhl seines Vaters David sitzen soll, der aber doch wieder mit einem Glorienschein umgeben und in eine Höhe gerückt wird, daß er über die Linie des Menschlichen weit hinausgehoben wird — eine von unten nach oben aufsteigende Linie. Die andere Reihe von Aussagen knüpft das Heil an das Kommen Jahves selbst; da bewegt sich die Linie der Verheißung von oben nach unten. Wo die beiden Linien zusammentreffen, da entsteht der Gottmensch. Also haben wir hier einen Hinweis auf eine zweite göttliche Person. — In Stellen wie Gen 1, 26 „Lasset uns Menschen machen" oder Ps 110, 1 „Der Herr sprach zu meinem Herrn", liegen wohl Spuren und Andeutungen der hl. Dreieinigkeit; vom Standpunkt des AT, wo sich Gott als der e i n e geoffenbart hatte, mußten sie rätselhaft erscheinen. Hier gilt aber Augustins Wort: Novum testamentum in vetere latet, et vetus testamentum in novo patet. — Auch das dreimal Heilig Jes 6, 3 enthält nur Andeutungen der Dreieinigkeit, wenn man nicht die Dreizahl als dem Gesetz der Steigerung entsprechend ansehen will. Tiefer in das Geheimnis der hl. Dreieinigkeit läßt schon der aaronitische Segen Num 6, 24 ff. blicken, aber nur für den, der Licht und Erkenntnis schon anderweitig mitbringt, wie von dem neutestamentlichen Segen II Kor 13, 13. Er ist dreiteilig, und jeder seiner Teile zerfällt wieder in zwei Hälften, deren Verhältnis zueinander das ist, daß der in der ersten Hälfte unbestimmt gelassene Gedanke in der zweiten spezieller zum Ausdruck kommt. Nicht bloß die Dreiteiligkeit, sondern auch die naheliegende Erkenntnis, daß die drei Wohltaten, welche Israel zugewünscht werden, sich sehr wohl als Wohltaten des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes fassen lassen, sind dafür Beweis. Im ersten Teil sind es die Wohltaten der Förderung, Regierung und Bewahrung, welche im ersten Glaubensartikel Gott dem Vater zugeschrieben werden. Der zweite Teil enthält die Wohltat des Sohnes; Gottes Angesicht leuchtet uns wieder freundlich in Christo. Der dritte Teil handelt von der Wohltat des Hl. Geistes, welcher den Frieden, die Summe aller Gnadenwirkungen in uns wirkt. — Wenn es Sach 3, 2 heißt: „Der Herr sprach zum Satan: der Herr schelte dich Satan!", so ist das eben für den alttestamentlichen Standpunkt ein unlösbares Rätsel. — Wenn die alten Dogmatiker aus diesen Stellen und Jes 46, 16 die Dreieinigkeit beweisen wollen, so treiben sie eben damit den wahren Gedanken von der Einheit des Alten und Neuen Testaments einseitig auf die Spitze. Erst

im Neuen Testament haben wir ein wirkliches Zeugnis bei der Taufe Jesu Mat 3, 16 ff. und Lehrer dieses Geheimnisses seit dem Taufbefehl Mat 28, 19, man denke an I Kor 12, 4—6 und I Pet 1, 2.

3. Die göttlichen Personen.

§ 48. Über die Person und Gottheit des Vaters muß kein besonderer dogmatischer Beweis geführt werden, denn alles, was von Gottes Wesen und Eigenschaften zu sagen war, gilt selbstverständlich ihm; darüber besteht kein Zweifel.

Was den Beweis der Gottheit des Sohnes anlangt, ist die Methode der alten Dogmatik diese: Sie wollen aus den Namen, Eigenschaften, Werken und Ehre, die ihm zugeschrieben werden, seine Gottheit beweisen. Es ist aber nicht richtig mit dem Nachweis der göttlichen Namen zu beginnen; denn das entspricht nicht der Selbstbezeugung Jesu. Jesu geschichtliche Selbstbezeugung ins Auge gefaßt, muß man vielmehr zuerst seine Gottheit beweisen aus den Ämtern, Leistungen, und Tätigkeiten, die ihm zugeschrieben werden.

a) Christus nennt sich zuerst den Arzt Israels schlechtweg Mat 9, 12; Marc 2, 17; Luc 5, 31, und identifiziert sich so mit Jahve, der sich auch den Arzt seines Volkes nannte. Ex 15, 26. Dann nennt er sich den guten Hirten, Joh 10, 12—14, nicht einen der verschiedenen Hirten, die Gott seinem Volk gegeben, sondern den Hirten, in dem alle Vollkommenheiten und Tugenden eines Hirten vereinigt sind. Er ist der im AT verheißene Hirte. Er ist der, den David seinen Hirten nennt (Ps 23, 1), der vom Propheten Ezechiel geweissagt ist, daß er sich seiner Herde selbst annehmen würde (Ez 34, 11), er ist also identisch mit dem alttestamentlichen Hirten Israels, Jahve. Er ist auch das Lamm Gottes. Seine Seele allein ist äquivalent für die Sünden der Welt Mat 20, 28. Dann bezeichnet er sich auch als den Weltenrichter, Mat 25, 31 ff. Er wird herbeiführen das Gericht, das im AT „Tag des Herrn" heißt, z. B. Joel 4, 12 ff. Dieser Tag des Herrn wird sein Tag genannt I Kor 1, 8. — Recht deutlich tritt hervor, daß Christus mit dem alttestamentlichen Jahve identisch ist, wenn er sich nennt „Der Bräutigam" Marc 2, 20, cfr Joh 3, 29. Das bezeichnet ein Verhältnis, das nur zwischen zweien bestehen kann. Und gerade dieses Verhältnis wahrt sich der Herr im AT mit einer gewissen Eifersucht Hos 2, 10 ff. Wenn sich nun Christus den Bräutigam nennt, so geht daraus klar hervor, daß er eins ist mit dem alttestamentlichen Bräutigam seines Volkes, mit Jahve.

b) Wenn man nun die Reihenfolge von Selbstaussagen des Herrn (resp. über den Herrn) betrachtet, so muß man sagen: Jesu Selbstbewußtsein ist ein Jahvebewußtsein, aber in einem besonderen Sinn einer zweiten Person in Gott. — Es stellt sich der Herr ja auch gegenüber einem anderen göttlichen „Ich"; er spricht von einem, der ihn gesandt hat, den er als seinen Vater und Israels Gott bezeichnet, zu dem er in einem innigen Wesensverhältnis steht, dessen Namen er sich alle beilegt, nur den Namen „Vater" nicht. So im ganzen Johannesevangelium und Mat 11, 27. Da spricht er sich allein eine adäquate Kenntnis des Vaters zu und dem Vater allein eine adäquate Kenntnis seiner selbst. (Hierbei ist das Präsens „kennet" zu beachten.) Diese Erkenntnis ist keine gewordene, sondern eine ewige Wesenserkenntnis; auch daraus geht seine Gottheit hervor, zugleich aber auch die Wahrheit, daß es einen Jahve im Jahve gibt. Das Verhältnis aber, in welchem Jahve zu Jahve steht, ist zu bezeichnen als das Verhältnis des Sohnes zum Vater; darum heißt er auch „eingeborner Sohn Gottes". Joh 6, 46 heißt es: „Nicht daß jemand den Vater gesehen habe, ohne der vom Vater ist, der h a t den Vater gesehen". Hier wird eine ewige Sohnschaft vorausgesetzt, denn gerade in derselben liegt, daß er eingeweiht ist in den Liebesplan Gottes. Diese Bekanntschaft und Vertrautheit mit Gott, die äußerlich durch den Ausdruck: „im Schoß des Vaters sein" und innerlich in der Mitwissenschaft der göttlichen Geheimnisse zum Ausdruck kommt, ist begründet in der Sohnschaft. Weil er der Sohn ist, darum tut ihm der Vater alles kund. — Weiter gehört hieher die Stelle Joh. 3, 16. Die Größe der Liebestat Gottes wird daran ersichtlich, daß er seinen eingebornen Sohn gab. Hier würde der Nerv des Gedankens durchschnitten, wenn Christus nicht ewiger Sohn Gottes wäre. Die Hingabe des Herrn von Seite seines Vaters wäre kein Beweis größter Liebe — Abraham hätte Größeres getan Gen 22, 10 —, wenn Jesus nicht schon v o r seiner Sendung Sohn gewesen wäre.

In dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mat 21, 33 ff. tritt dasselbe hervor. Die Hülle ist hier so durchsichtig, daß die Pharisäer merken, daß es auf sie gerichtet war. Der Weinberg ist die Theokratie, die selbstsüchtigen Weingärtner sind die geistlichen Führer des Volkes; die Knechte, die abgewiesen werden, sind die Propheten. Da endlich entschließt sich der Herr, seinen geliebten Sohn zu senden, welchen sie töten. Also alles Beweise, daß der Ausdruck „Sohn" ein ewiges Verhältnis bezeichnet, die Wesensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn.

Sodann muß man noch solche Aussagen unterscheiden, wo er geradezu Gottes Sohn genannt wird. Mat 26, 63 ff. beschwört Jesus vor dem Hohenpriester Kaiphas, daß er der Messias, der Sohn Gottes ist. I Joh 5, 20 bezeugt der Apostel: Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes kommen ist . . . dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. — Gegenüber der Behauptung, daß Jesus als Logos zwar präexistent gewesen sei, aber Sohn Gottes erst seit seiner Menschwerdung geworden sei, wie Hofmann in Übertreibung der historischen Auslegung der Schrift folgern will, muß man einen mehrfachen Gebrauch des Wortes zugestehen. Es wird mit Zurückbeziehung auf Ps 2, 7, in Act 13, 33 und Röm 1, 4 der Ausdruck „Sohn Gottes" im historischen Sinn gebraucht, wo die Auferstehung als Erfüllung von Ps 2, 7*) angesehen wird, insofern allerdings durch die Auferweckung des Sohnes derselbe infolge einer Wirkung des Vaters in ein neues Sein, ins verklärte geistliche Leben hineinversetzt wurde. Ferner gehört hierher Luc 1, 35, wo es heißt, daß durch Überschattung des Hl. Geistes die Empfängnis Jesu im Leibe der Jungfrau bewirkt und sein Leib bereitet wurde. Durch eine schöpferische Wirkung kann keine Wesensgleichheit entstehen; betont man demnach das „διό", so sollte man annehmen, daß er Sohn Gottes heißt als der auf wunderbare Weise ins menschliche Wesen hinein Gezeugte. Trotz dieser Stellen muß man doch die ewige Sohnschaft aufrechterhalten, da die in mancher Beziehung noch zweifelhaften Stellen durch andere ganz deutliche mehr als aufgewogen werden. Vor allem gehört hierher die Stelle Gal 4, 4: „Da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn"; durch die Sendung kann man doch nicht erst Sohn werden. Es muß heißen, er sandte den, der bereits im Sohnesverhältnis stand. Ferner Joh 1, 14. Da wird er der „eingeborne Sohn" genannt, woraus hervorgeht:

1. die Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses und

2. daß er in dieses Verhältnis hineinversetzt wurde, was durch die Geburt hevorgeht. Um welche Geburt handelt es sich aber? In Vers 14 heißt es, „das Wort ward Fleisch"; das Wort, von dem gesagt wird, daß es bei Gott, ja Gott selber war. Wenn das Wort Fleisch geworden ist und seine Herrlichkeit in der Menschheit entfaltet hat, wie sie vom Vater übergeht auf seinen eingeborenen Sohn, so wird dem Logos damit ewige

*) Man kann nämlich von einer dreifachen Geburt Jesu reden: die ewige, die bei der Menschwerdung und die bei der Auferstehung.

Sohnschaft zugeschrieben. Logos ist Bezeichnung des Präexistenten, weil er der in Vers 1 genannte λόγος ist.

§ 49. c) In folgenden sechs Stellen wird dem Herrn Jesu der Name Gott beigelegt:

1. Joh 1, 1: Hier muß θεός wegen Fehlens des Artikels Prädikat sein. Um der Emphase willen ist das Prädikat vorausgestellt. Wir finden in diesem Spruch eine climax ascendens. Wenn auch „im Anfang" auf den Anfang der Geschichte ginge (was aber schwerlich der Fall), so würde dem Logos doch eine ewige Existenz zugeschrieben durch das „ἦν", denn wenn er am Anfang war, so ist er vor aller Welt. Hierauf wird diese Persönlichkeit Gott gegenübergestellt. Er war in einer lebendigen Beziehung (πρὸς τὸν θεόν) zu Gott, ihm gleich, ja neben Gott. Nun folgt die höchste Sprosse der Stufenleiter, der Logos war selbst Gott.

2. Röm 9, 5. An dieser Stelle hat man von alters her einen Beweis für die Gottheit Christi zu haben geglaubt und mit Recht. Hier wird nämlich von den Vorzügen Israels gesprochen und als der höchste bezeichnet, daß ihm die Patriarchen angehören, aus denen Christus hervorkommt nach dem Fleisch. Eben der, der nach seinem Fleisch aus den Vätern kommt, ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit. — So gefaßt ist das nicht eine einfache Aussage von seiner Gottheit, sondern in der Weise einer Anbetung. Der Zusatz ist um so bedeutsamer, als er die dem Juden geläufige Doxologie bei Nennung des Gottesnamens ist. Die Rationalisten haben übersetzt: „aus ihnen kommt Christus nach dem Fleisch, der da ist über alles. Gelobt sei Gott." Allein diese Doxologie wäre vollständig unmotiviert; weil ja der Apostel hernach von der Verwerfung Israels redet, die trotz der Vorzüge erfolgte. — Zugegeben aber auch, diese Übersetzung wäre richtig, so würde dem Herrn Christus ein Prädikat gegeben, was keinem Menschen gegeben werden darf: Der da ist über alles.

3. Joh 20, 28: Es ist freilich ein Bekenntnis aus Jüngermund, des Thomas, der rief: „Mein Herr und mein Gott." Es wird aber doch vom Herrn anerkannt. Es als eine gedankenlose Exklamation zu fassen, ist eine Lästerung und scheitert an der Tatsache, daß die Juden den Jahve-Namen nie leichtfertig aussprachen, sondern heute noch die Christen verachten wegen ihres leichtsinnigen Aussprechens des Namens Gottes.

4. Act 20, 28 heißt es, daß wir mit Gottes Blut erlöst sind.

5. I Joh 5, 20 heißt es geradezu, daß er der wahrhaftige Gott ist. Das ewige Leben heißt nach dem Johannesbrief nur Gott der Sohn.

6. Tit 2, 13 wird er genannt „unser großer Gott und Heiland". Luthers Übersetzung ist falsch; denn da müßte bei „σωτῆρος" der Artikel stehen. Dieser aber fehlt; folglich muß es ein und dieselbe Person sein.

Die alten Dogmatiker handeln nach dem Beweis aus den göttlichen Namen von den ihm zugeschriebenen göttlichen Eigenschaften (Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit). Sodann von seinen Werken, der Schöpfung, Regierung, Wunderwerke aus eigener Macht, dem Taufbund und endlich von der ihm zugeschriebenen göttlichen Ehre, in der Anbetung und im Glauben. Vergleiche etwa die Ausführungen des Hunnius § 108—120. Da dies aber eigentlich zur Christologie gehört, soll es hier nicht vorweggenommen werden.

d) Die Person des Hl. Geistes.

§ 50. Zunächst erscheint er nur als eine wirksame Kraft in Gott; seine Persönlichkeit tritt eigentlich erst auf der vollen Höhe der neutestamentlichen Offenbarung hervor. Eine relative Selbständigkeit wird ihm zugeschrieben, wenn er als der Lebensgrund des Geschaffenen erscheint. „Er blies ihm ein den lebendigen Odem Gen 2, 7." Der Herr gibt seinen Geist, so leben wir; er zieht ihn zurück, so vergehen wir", Ps 104, 29. 30. Auch Stellen wie Gen 1, 2; Jes 48, 16; Jes 40, 13; 11, 2 führen nicht weiter. Auch wenn er dort losgelöst von Gott erscheint, so ist es doch nicht so deutlich, daß er als eine unterschiedene Person bezeichnet wird. Auch Luc 1, 35 führt nicht über die alttestamentliche Offenbarung hinaus; denn dort wechselt der Name „Hl. Geist" mit dem Ausdruck „Kraft des Höchsten". — Klar zeigt sich der persönliche Unterschied bei der Taufe Jesu. Hier wird er in viel klarerer Weise als je zuvor dem Sohn und dem Vater gegenüber gestellt. — Mit vollster Klarheit tritt diese Nebeneinanderstellung im Taufbefehl hervor. Hiemit ist sowohl seine Persönlichkeit, als auch seine Gottheit bewiesen. Denn wenn er mit Vater und Sohn als Ursache unseres Heils genannt wird, muß er mit Vater und Sohn wesensgleich sein. Von dem an tritt der Hl. Geist erst in ein selbständiges wirksames Verhältnis zu den Menschen; denn des Geistes Werk ist es, das Verdienst Christi mitzuteilen. Vergleiche die Pfingsttatsache Act 2, 1 ff. Er braucht also als göttliche Person erst hervorzutreten, nachdem das Heil erworben ist, deshalb gibt Christus erst in den letzten Reden seinen Jüngern Belehrung über die Person, das Werk und Wesen des Hl. Geistes. Joh 14, 16 unterscheidet ihn ganz kenntlich als eine Person; denn der Herr spricht: Einen andern Tröster

will ich euch senden; Joh 15, 26: „er wird zeugen von mir". Der alte Dogmatiker Hunnius weist hier noch in §§ 121—133 nach, daß dem Hl. Geist zugeschrieben werden persönliche Namen (Paraklet), persönliche Werke (Schöpfung; Salbung des Messias), persönliche Offenbarungen (Taufe Jesu, Pfingsten), persönliche Eigenschaften (Verstand, Wille), persönliche Accidentien (er wird betrübt, erbittert) — also ist er eine Person. Er ist auch Gott, denn er ist im göttlichen Wesen, hat göttliche Namen, Eigenschaften (z. B. Allgegenwart), Werke (Weissagung, Taufe), Ehre (Röm 9, 1 Eid).

e) Kirchlich-dogmatische Ausbildung dieser Lehre.

§ 51. Das, was den drei Personen gemeinsam ist, wird *οὐσία* „essentia" genannt. Der Ausdruck „substantia" ist nicht passend, noch weniger „natura". Man muß sich aber bei allen diesen Terminis wohl bewußt sein, daß sie nur negative Bedeutung haben als Grenzlinien, um den Irrtum abzuwehren. Sie sind keine positiven Aussagen über das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit, bei welchem das Denken aufhört. Augustin sagt von diesen Terminis: „non ut aliquid, dicatur, sed ne omnino taceatur". Das, was Vater, Sohn und Geist besonders haben, nennt man Person, *ὑπόστασις*. Dieser Ausdruck dient nur zur Abwehr sabellianischer Irrtümer, nach welchen Vater, Sohn und Geist nur Existenzweisen, Erscheinungsformen in Gott bezeichnen. *Ὑπόστασις* ist, was eine selbständige Wesensgrundlage hat: „Quod per se subsistit", wie die Augustana sagt. Gott ist wohl eins, aber nicht einer im Sinn einer einzigen Person. Daraus folgt, daß jede der drei Personen der andern wesensgleich ist, weil nur ein Wesen vorhanden ist. Der Ausdruck „*ὁμοούσιος*" bezeichnet gleiches Wesen im Gegensatz zu *ἑτεροούσιος*, wie die strengen Arianer sagten und *ὁμοιούσιος* wie die vermittelnden Arianer sagen. Daraus aber, daß das Wesen nur eines ist, folgt die immanentia, *περιχώρησις*. Sie ist deutlich in Joh 14, 10 ausgesprochen, wodurch diese Stelle eine Berühmtheit in der Dogmatik erlangte, auch 17, 21—23 und I Joh 5, 20.

Die Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre ist nun folgende. Die Hl. Schrift lehrt uns innerhalb der hl. Dreieinigkeit „actus personales" unterscheiden, und auf diesen actus personales ruhen dann die „proprietates personales", persönliche Eigentümlichkeiten. Innerhalb der hl. Dreieinigkeit gibt es zwei: die generatio und die spiratio. Erstere ist das Werk des Vaters, letztere das Werk des Vaters und des

Sohnes. Es ist eine verschiedene Art und Weise, wie die zweite Person aus der ersten und wie die dritte aus der ersten und zweiten ihren Ursprung haben. Freilich paßt auch der Ausdruck Ursprung nicht ganz. Es ist hier so, wie der hl. Hilarius von Piktavium gesagt hat: Außerhalb des Ausdrucks jeder Sprache, außerhalb der Sehkraft jedes Auges, außerhalb des Fassungsvermögens jeder Erkenntnis liegt alles, was wir über die hl. Dreieinigkeit sagen. — Daß generatio und spiratio zwei verschiedene Akte sind, liegt am Tage. Auch soviel können wir sagen: Zeugung ist Wesensmitteilung, aber der modus generationis ist ein Geheimnis. Es ist ein Begriff, der teils paßt, sofern Vater und Sohn eines Wesens sind, aber das inadäquate springt auch in die Augen. Das Wort „spiratio" erinnert an das Ausgehen des Odems, wozu auch dies angeführt werden mag, daß in alten Sprachen Hauch, Odem, Wind, Geist mit ein und demselben Wort ausgedrückt werden.

Aus diesen actus personales fließen dann die proprietates personales, die Beziehungen, Verhältnisse, Relationen, in denen die drei Personen der Gottheit zueinander stehen. Dadurch, daß der Vater den Sohn zeugt, steht er zum Sohn in einem Verhältnis der Vaterschaft, paternitas; damit daß der Sohn gezeugt wird, steht er in einem Verhältnis der Sohnschaft, filiatio. Dem Hl. Geist, weil er ausgeht, kommt die „processio" zu. Die Alten fügten dann noch einige notiones personales hinzu. Diese haben jedoch nicht den gleichen Wert, da sie keinen persönlichen Unterschied bedingen. Sie bezeichnen die Personen, konstituieren sie aber nicht. Es sind die *ἀγεννησία* und die spiratio activa. Diese begründet keinen persönlichen Unterschied, da sie Vater und Sohn gemeinsam ist. Bei Gott ist keine Unter- und Überordnung*), aber doch eine Ordnung originis aut relationis.

Außer den opera ad intra (den innertrinitarischen Lebensbewegungen) unterscheiden die Alten opera ad extra. Diese sind die Offenbarungen der hl. Dreieinigkeit nach außen hin auf die Welt und hier gilt der Satz, daß das Wirken der hl. Dreieinigkeit nach außen hin ein

*) Man glaubte in diesem Verhältnis der drei Personen zueinander, welches selber ein zeit- und raumloses ist, die Grundformen der Zeit und des Raumes zu finden. Nicht der Zeit nach, aber nach logischer Betrachtungsweise ist der Vater früher als der Sohn zu denken, und die Ursache ist früher als die Wirkung; und indem wir uns die drei Personen nebeneinanderstehend denken, sind auch die Grundformen des Raumes gegeben, denn der Raum ist das Nebeneinander der Dinge.

gemeinsames sei; Röm 11, 36 zeigt im einen Subjekt dies Zusammenwirken. Der scholastische Ausdruck dafür lautet: „opera ad intra sunt divisa et opera ad extra sunt indivisa et communia.“ Sie werden zwar einer Person in hervorragender Weise zugeschrieben, aber sie geschehen doch nicht ohne Teilnahme der andern. Die Schöpfung wird dem Vater hauptsächlich zugeschrieben, der Sohn aber ist auch hier der Mittler der Weltschöpfung, durch ihn ist alles gemacht Kol 1, 16—18. Der Hl. Geist ist das vollendende, weltordnende Prinzip. Er ist der Kreatur immanent und unterhält ihren Lebenszusammenhang mit dem Schöpfer, Hiob 34, 14 fl.

Das zweite Werk der Trinität nach außen hin ist die redemptio. Sie ist hauptsächlich das Werk des Sohnes, doch auch der Vater hat teil; er gibt den Sohn hin und sendet ihn; der Hl. Geist vollbringt die Überschattung, durch welche die Empfängnis bewirkt und damit die Grundlage der Menschheit Christi geschaffen wird; Christus wird mit Geist gesalbt für sein prophetisches Amt. II Kor 5, 19; Heb 9, 14.

Das dritte Werk, die sanctificatio, wird hauptsächlich dem Hl. Geist zugeschrieben, aber auch der Vater nimmt teil auf dem Gebiet der vorlaufenden Gnade durch den Zug des Vaters zum Sohne Joh 6, 44 und durch die Lebensführungen. Der Sohn ist der Weinstock, in den wir als Reben eingepflanzt werden und dessen Lebenskraft auf uns überströmt und uns ihm ähnlich macht. Joh 15, 5.

f) Die geschichtliche Entwicklung dieser Lehre und ihre symbolische Festsetzung.

§ 52. Die kirchliche Lehre hat sich ausgebildet im Gegensatz zu folgenden Häresien:

1. Ebionitismus: eine judaisierende, christliche Sekte in der apostolischen Zeit. Ihnen war Christus ein Mensch, wie die Propheten des A T, aber nicht Gott.

2. Monarchianismus: der im 3. Jahrhundert vertreten wurde von Praxeas zu Rom, von Noetus in Smyrna 230, von Beryll von Bostra 240. Christus ist die Offenbarung des einen, in sich nicht verschiedenen Gottes. Dieser Monarchianismus ist das Gemeinsame der beiden Richtungen, die sich im 3. Jahrhundert als Sabellianismus und Samosatenismus ausgebildet haben. Der Monarchianismus hat seinen Namen von seinem Prinzip: Monarchiam tenēmus. Sie meinten den

Fortschritt zu haben und das allein Rechte gegenüber dem „Polytheismus“ des Christentums. Diese Einheit schien ihnen durch die Lehre der Dreieinigkeit gefährdet und so suchten sie diesen vermeintlichen Widerspruch zu beseitigen, was auf zwei Weisen möglich war, nämlich es mußte entweder der Personenunterschied, oder die Wesensgleichheit geleugnet werden.

Der Samosatenismus. Paulus von Samosata, Bischof von Antiochien seit 260 meinte: Gottes Einheit ist dann festgehalten, wenn man sagt: Der Vater allein ist Gott, der Sohn ein Mensch mit dem die erleuchtende Kraft Gottes, der Logos, sich verbunden. Der Logos als göttliche Vernunft ist weder vom Vater noch vom Hl. Geist persönlich unterschieden, der Hl. Geist sei eine Kraft. So ist die Einheit gerettet, aber die Wesensgleichheit preisgegeben. Diese Anschauung kehrt beim Arianismus und Rationalismus wieder. — Ein ganz anderer Irrweg, bei dem die entgegengesetzte Methode eingeschlagen ist, ist der Sabellianismus. (Sabellius, Presbyter von Ptolemais 250—260). Er hat die Einheit Gottes zu wahren gesucht mit Aufgeben des Personenunterschieds. Er sagt: Vater, Sohn und Geist sind nur Erscheinungsformen der einen göttlichen Person, indem er von der ursprünglichen Bedeutung des Worts „persona“ d. i. „Maske“ ausging. Derselbe, der im AT als Schöpfer und Vater erscheint, ist also im NT der Sohn und jetzt der Hl. Geist, wonach es freilich so ist, daß der, der im AT „Vater“ genannt wird, derselbe ist, der im NT gelitten hat. Deshalb hat sie Tertullian Patripassianer genannt. — Die erste Anschauung ist der Grundtypus aller rationalistischer Verflachung des Christentums, die zweite der Grundtypus aller pantheistischen Entartung, insofern die Persönlichkeit zu einem Schein herabgesetzt wird.

3. Theoretisch und systematisch wurde der Samosatenismus ausgebildet durch den Arianismus (Arius, Presbyter von Alexandrien 318). Er betont den Begriff der abstrakten Einheit Gottes, erkennt den Personenunterschied an, nicht aber die Wesensgleichheit, denn gerade die Ungeschöpflichkeit, die *ἀγεννησία*, war ihm Inbegriff der Gottheit. Der Sohn und Geist sind ihm daher untergeordnete Wesen. Der Sohn ist das vornehmste, vor aller Zeit geschaffene Geschöpf des Vaters, aber nicht ewig.

In zwei Aussagen über den Sohn ist der Gegensatz seiner Lehre zur Lehre der Kirche bestimmt und scharf ausgesprochen: *ἠν ποτε ὅτε οὐκ ἠν*. und *ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν*. Unter den Geschöpfen nimmt er die

erste Stufe ein. Gott hat ihn vor der Welt geschaffen, um sich seiner als Mittler bei der Schöpfung zu bedienen; denn der ewige Gott konnte nicht in unmittelbare Beziehung zur Welt treten. Zum Lohn für seine Tugend, Gehorsam und Bewährung ist er dann zu Gott gemacht worden ἐϑεοποιήϑη. Diese Lehre war ein vollkommener Abfall vom Christentum. Es ist eine Zurückführung desselben auf den abstrakten Monotheismus der späteren Juden (nicht des AT). Ebenso sehr hat er aber auch ein polytheistisches Moment, durch die Apotheose des Sohnes als eines Geschöpfes, dem größten Greuel des Heidentums. So hat man versucht, den innersten Herzschlag des Christentums zu hemmen; da war es Athanasius, der sein Leben für die Bekämpfung des Arianismus einsetzte, der für die Behauptung der Gottessohnschaft Christi lebte, stritt und litt. Es war kein spekulatives Interesse, warum er den Kampf führte, sondern das Lebensinteresse des christlichen Glaubens. Er sagt Arius gegenüber: Hat sich Gott nicht unmittelbar offenbaren können, sondern erst eines Mittlers bedurft, den er selbst schaffen mußte, so konnte er sich auch diesem Mittler nicht vollkommen offenbaren, und es wäre dann die Offenbarung im NT auch eine unvollkommene. Wenn der Logos selber einen Anfang genommen hat, so ist unser Heil ungewiß. Mit Recht folgert Athanasius: Wäre er als Geschöpf Mensch geworden, so wäre der Mensch geblieben, wie er zuvor war, nicht vereinigt mit Gott. Denn wie könnte ein Geschöpf durch ein Geschöpf mit dem AT-Schöpfer verbunden werden oder welche Hilfe könnte vom Gleichen dem Gleichen werden, da er selbst der gleichen Hilfe bedarf? Nur wenn Gott mit der Menschheit in Christo vereint war, ist die Menschheit mit Gott verbunden und erlöst; nur Gott kann die Sünde lösen. — Er bezieht die ganze Frage auf das persönliche Glaubensleben des Christen. Der Kampf zwischen Arianismus und Athanasianismus wurde auf dem Konzil zu Nicäa 325 vorläufig und 381 zu Konstantinopel völlig entschieden und die kirchliche Lehre im Nicaenum oder, richtiger gesagt im Nicaeno-Konstantinopolitanum zusammengefaßt. Von den eigentlichen Arianern sind die Semiarianer zu unterscheiden, die eine *ὁμοιουσία* des Sohnes mit dem Vater lehrten, während die strengen Arianer, die Eunomianer, die *ἑτεροουσία* annahmen.

4. Pneumatomachen. Eine Ergänzung zu dem Nicaenum blieb noch übrig in Betreff der Gottheit des Hl. Geistes. M a z e d o n i u s von Konstantinopel bekämpfte sie und machte ihn zu einem Geschöpf, einen Diener *ὑπηρέτης*. Seine Lehre wurde verworfen auf dem

Konzil zu Konstantinopel 381 und die Lehre über den Hl. Geist dem Nicaenum eingefügt.

Die vollendetste, allseitigste und schärfste Darstellung der Lehre von der hl. Dreieinigkeit ist das Symbolum Athanasianum (Quicunque). Die jetzige Form desselben stammt etwa aus dem Jahr 500 und gibt die Trinitätslehre mit den Worten Augustins. Auf dem Konzil zu Toledo 589 wurde aus ihm der Zusatz „filioque" auch in das nicänische Glaubensbekenntnis eingefügt, was bekanntlich zum kirchentrennenden Grund 1054 gemacht wurde.

Die völlige dogmatische Ausbildung erlangte die Trinitätslehre durch Augustin *). Dialektisch wurde sie weiter ausgebildet durch die Scholastik des Mittelalters. Luther hält mehr das praktische Moment, den Zusammenhang der Trinität mit der Heilslehre fest; die luth. Kirche bekennt sich einfach zu den alten ökumenischen Symbolen und wiederholt die Lehren in der Augustana (der erste und dritte Artikel).

Melanchthon hat versucht, unter dem Tadel der alten Dogmatiker eine Art spekulative Begründung der Trinität aufzustellen, indem er altscholastische Gedanken reproduzierte. Er geht von der Idee des menschlichen Selbstbewußtseins aus. Der Sohn, sagt er, heißt das Ebenbild, indem der ewige Vater sich selbst anschaut, erzeugt er den Gedanken seiner selbst, der sein Ebenbild ist, aber kein verschwindendes, sondern ein persönlich existierendes. Dieses Bild ist die zweite Person. Sie heißt Logos, da durch das Denken erzeugt; Ebenbild, da der Gedanke das Bild der gedachten Sache ist. Wenn aber der Sohn aus dem Denken des Vaters erzeugt wird, so geht der Hl. Geist aus von dem Willen des Vaters und Sohnes hervor; denn der Wille ist das setzende Prinzip der Bewegung. Indem der Vater den Sohn will, liebt, und der Sohn den Vater, geht infolge der wechselseitigen Liebe der Hl. Geist von beiden aus, d. h. der Sohn ist der „Ichgedanke" des Vaters; der Geist aber der zu einem persönlichen Wesen vervollständigte Liebesverkehr mutuus amor. Die alten Dogmatiker wollten vom „Traum des Philippus" nichts wissen; denn leicht kann man darin zwar eine zweite Person begreifen; aber die Notwendigkeit der dritten Person ist nicht einzusehen. Denn mutuus amor ist etwas Sachliches, ein Verhältnis.

---

*) Memoria, intelligentia, voluntas sind im Menschen eins. Das ist eine Analogie für die Dreieinigkeit — non trinitas sed una vita. — Trinitatem vidis, si caritatem vidis: amans, amatus, mutuus amor.

5. Nachdem die Trinitätslehre zur Ausbildung gelangt war und in der Kirche überall als Grundlehre festgehalten wurde, tauchten jedoch in der Reformationszeit hauptsächlich durch die Einwirkung des italienischen Humanismus Bestreiter dieser Lehre auf, die man deswegen als Antitrinitarier bezeichnete. In der Augustana Art I und in der Konkordienformel Art XII werden sie abgewiesen. Die wichtigsten Vertreter waren Faustus und Lälius Sozini. Sie behaupteten, die Lehre von der Dreieinigkeit widerspreche der Bibel und der Vernunft; Gott sei nur eine einzige Person. Jesus war ein bloßer Mensch, der aber zur Ausrichtung des Heils mit göttlichen Kräften angetan war und zum Lohn seines vollkommenen Gehorsams zu göttlicher Majestät erhoben und mit dem Gericht über Lebendige und Tote betraut worden ist, weshalb ihm gleichfalls göttliche Ehre gebührt. Der Hl. Geist ist nur eine Kraft Gottes, die heiligt. — Dies sind die Grundanschauungen aller Unitarier. — Die Rationalisten gaben das Dreieinigkeitsdogma ganz auf. — Die neueren Philosophen, soweit sie auf die Theologie Rücksicht nehmen, deuten die Lehre dabei um in pantheistischer Weise. So sagt Schelling, der Sohn Gottes ist die Welt; Hegel meint: der absolute Geist wird sich ein anderes, erkennt sich selbst als dieses und kehrt dann als Geist zu sich zurück. — Die liberale Theologie steht auf dem Standpunkt des Rationalismus und der verschiedenen philosophischen Systeme. Ritschl z. B. will alle Metaphysik ausscheiden. Den Wert der Person des Herrn sieht er im Prädikat der Gottheit sichergestellt. (Er macht auf mich solchen Eindruck; den könnte er aber nicht machen, wenn er es nicht ist. Das hätte aber nur dann einen Sinn, wenn es an Selbstzeugnissen seitens des Herrn fehlte).

g) Verhältnis der Trinität zur Menschheit in Christo.

§ 53. Es ist eine höchst wunderbare Sache, daß sich eine der drei Personen mit der Menschheit unauflöslich vereinigt und diese selbst in die Gemeinschaft der hl. Dreieinigkeit aufgenommen hat, ohne daß der Umstand etwas in dem Verhältnis der anderen Personen geändert hat. Es spiegelt sich darin auch das Verhältnis Gottes zu der Kreatur ab. Wie Gott durch die Schöpfung kein anderer geworden ist, so ist er auch kein anderer geworden durch das persönliche Eingehn in das kreatürliche Leben. Man sieht daraus auch die hohe Bestimmung der menschlichen Natur, und den

*

Weg, der sie zu diesem Ziele führt. Ohne die Ebenbildlichkeit des Menschen ist eine Menschwerdung Gottes nicht wohl zu denken. Durch die Menschwerdung Gottes ist die Versöhnung und Vereinigung des Menschen mit Gott bereits ermöglicht und verwirklicht. Die bleibende Vereinigung der Menschheit und Gottheit in Christo ist uns ein sicheres Unterpfand von unserer unauflöslichen Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Lob sei dem Vater und dem Sohn und dem Hl. Geist und dem Menschgewordenen vor allem in Ewigkeit. Amen. —

B. Patrologie.

(Die Lehre vom Wirken Gottes des Vaters.)

I. Kosmologie.

(Die Schöpfung der Welt.)

1. Begriff der Schöpfung.

§ 54. Schöpfung ist ein Wort, das in keines Menschen Sinn von selbst gekommen ist. Die menschliche Vernunft kennt nur zwei Wege, etwas hervorzubringen: Die Zeugung oder das Bilden schon vorhandenen Stoffes. Diese beiden Begriffe hat sie auch auf die Entstehung der Welt angewendet und entweder die Welt als Emanation aus Gott angesehen, oder den Begriff des Bildens auf die Entstehung der Welt übertragen, wobei Gott nur als der Weltbaumeister angesehen wird. Wenn wir die Schöpfung als eine Emanation aus Gott ansehn, so entgehen wir dem Pantheismus nicht, denn wir müssen uns dann die Welt als etwas in Gott Seiendes vorstellen, das er aus sich entlassen habe, und die Wesensverwandtschaft der Welt mit Gott wäre nicht in Abrede zu stellen, und doch ist die Erhabenheit des Schöpfers über die Welt ein Fundamentalsatz des christlichen Glaubens. Wir müssen aber auch den anderen Irrtum ablehnen, wonach die Welt in dualistischer Weise Gott gegenübergestellt wird; auch an dieser Aufstellung stößt sich das Glaubensbewußtsein. Würden wir nämlich einen außer Gott vorhandenen, natürlich ewigen Weltstoff annehmen, so wäre Gott nicht der absolute, er hätte eine Schranke außer sich; die Welt wäre als etwas Gott Fremdes, ja Feindliches anzusehen. Die Schöpfung der Welt ist in der Tat also, wie der Hebräerbrief cap. 11, 3 sagt, eine Glaubenssache. Es ist ein Wunder, eine sichtbare, sinnliche Welt, durch rein geistige Ursache, das Wort, oder noch geistigere, den Willen, hervorzubringen. Die Phantasie kann Bilder hervorbringen; diese Bilder existieren wirklich in Gedanken, sind aber nicht ein Stück des Wesens des Denkenden. Das ist eine Analogie dazu. Die Schöpfung ist zu betrachten als eine freie Tat Gottes und alle Vor-

stellungen sind abzulehnen, welche die Schöpfung als eine Notwendigkeit ansehen. Gott wollte seinen Liebesreichtum überströmen lassen auf die Welt und deshalb schuf er sie zu seinen Ehren. Röm 1, 20.

2. Die Schöpfungsgeschichte.

§ 55. Die Schöpfung hat eine Geschichte und diese eine Urkunde, Gen cap. 1 und 2. Im strengen Sinn des Wortes ist Schöpfung die Hervorbringung aus nichts; so würde also von der Schöpfung im engeren Sinn (creatio immediata) bloß das Wort handeln: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde". Was dann weiter folgt, wäre nur Bildung und Entfaltung des vorhandenen Stoffes. Herkömmlich verstehen wir aber darunter nicht bloß die creatio immediata, sondern auch alles, was Gott in den 6 Tagen getan hat und was strenger „Weltbildung" genannt werden müßte: creatio mediata. Gen 1, 2 wird die unmittelbare Schöpfung der elementaren Grundbestandteile des ungeformten Chaos von der mittelbaren, der stufenmäßigen Bildung und Gestaltung des Stoffes der göttlichen Ideen unterschieden. Chaos ist ja ein heidnischer Begriff, wird aber hier angewendet, weil er zutreffend ist, nur müssen wir die heidnische Vorstellung eines ewigen Chaos ablehnen. (In dem Sinne wie Ovid das Wort Chaos gebraucht, als „rudis indigestaque moles", ist er zulässig.)

Gott hat die Welt in 6 Tagen (ob gewöhnlichen Tagen oder Schöpfungsperioden kann man vom dogmatischen Standpunkt aus freigeben), stufenweise geschaffen aufwärts zum Ziele. Er scheidet das Ungleichartige und verbindet das Gleichartige. Von den Elementen geht er aufwärts zu den niederen Stufen der unorganischen und unbelebten Natur, von dieser zu den organischen Wesen und von den niederen Stufen zu den höheren und höchsten, von der Pflanzenwelt zur Tierwelt. Der vollendetste Organismus ist der Mensch selbst; er steht im organischen Zusammenhang mit dem Weltganzen und schließt die materielle und geistige Welt zusammen als Schlußstein der ganzen Schöpfung. Am siebten Tage hörte Gott auf zu schaffen. Er ruhte am Sabbath.

Durch seine Werke legt Gott Zeugnis ab von der hl. Ordnung seines Wesens und Willens und gibt dem Menschen neben dem Vorbild eines geordneten Tuns auch ein hl. Zeitmaß und einen geordneten hl. Wechsel von Ruhe und Tätigkeit, als eine Bedingung und Grundsatz alles geheiligten Lebens (Sabbath). Mit der Schöpfung ist zugleich Zeit und Raum gesetzt, die Formen, in denen alles Dasein sich bewegt und existiert.

Was die Frage nach dem Wesen der Schöpfungstage betrifft, so haben diejenigen, die meinen, es handle sich um Perioden, dazu ein Recht durch den Hinweis auf Stellen, wie Ps 90, 4, II Pet 3, 8. Das Zeitmaß Gottes ist ein anderes als das der Menschen. Man kann ferner darauf hinweisen, daß die drei ersten Tage noch keine gewöhnlichen von der Achsendrehung der Erde abhängigen Tage sein konnten; ferner darauf, daß, wenn es gewöhnliche Tage wären, es auffallen müßte, daß für den Sabbath keine zeitliche Begrenzung angegeben ist. Der Sabbath also erscheint als eine unbegrenzte, jetzt noch fortdauernde Zeitperiode; ferner auch Gen 2, 4. Da wird das Sechstagewerk „ein Tag" genannt. Mann und Weib sind am sechsten Tag geschaffen, aber zwischen der Schöpfung des Mannes und der des Weibes liegt doch jedenfalls ein längerer Zeitraum z. B. die Namengebung der Tiere. Indessen jedenfalls bestimmt zur Annahme von Schöpfungsperioden nicht der Grund, daß Gott nicht in einem Tag von 24 Stunden jedes einzelne Tagwerk habe vollbringen können. Und wenn die Naturforschung auf die lange Dauer der Entwicklungsperioden hinweist und mit vielen Millionen von Jahren um sich wirft, die dazu nötig gewesen seien, so ist dabei der Unterschied von schöpferischer Tätigkeit und Entwicklung nach gegebenen Gesetzen ganz außer Acht gelassen. Die Naturforschung kann nur die Welt, wie sie jetzt ist, und die Gesetze, nach denen sie jetzt funktioniert, zum Gegenstand ihrer Forschung machen. Nichteinhalten dieser Grenze führt zu dem Versuch einer Leugnung des Schöpfungsbegriffes und an Stelle dieses schiebt man nach Darwin den Entwicklungsbegriff unter. Für die Dogmatik ist die Frage bedeutungslos, wenn wir nur daran festhalten, daß es sich um Schöpfung, nicht um Entwicklung handelt.

Eine andere Frage, die auch im Zusammenhang mit den Einwürfen der Naturforschung steht, ist die: Ob die jetzige Welt die Gen 1, 1 erzählte sei, oder ob der jetzigen Welt eine Reihe untergegangener Welten vorhergegangen sei. Theosophie und Geologie haben gleiches Interesse an der Frage gehabt und in neuerer Zeit ist auch von manchen Theosophen die Annahme adoptiert worden, daß die gegenwärtige Welt nicht die Schöpfung selber, sondern nur die Wiederherstellung der früheren Welt sei. Von vielen Theologen wurde diese Annahme als Auskunftsmittel für viele Schwierigkeiten wie z. B. die Tatsache einer untergegangenen Pflanzen- und Tierwelt, die durch die Forschung festgestellt ist, empfohlen. — Die theosophische Anschauung ist die, daß durch den Fall der Geisterwelt in der Schöpfung auf der Erde eine Katastrophe entstanden sei, daß

ein Weltbrand stattgefunden und daß infolgedessen die vom Fall der Geister zerrüttete Welt von Gott unter Wasser gesetzt worden, so daß, was Gen 1 erzählt wird, nur die Restitution der durch die bösen Geister zerrütteten Erde sei. Diese Anschauung schiebt zwischen Gen 1, 1 und 2 unendliche Zeitperioden, eine verschwiegene Geschichte ein. Jedoch ist dies eine Anschauung, die nicht mit klaren Worten der Hl. Schrift bewiesen werden kann. Die Theosophen weisen zur Begründung ihrer Meinung darauf hin, daß die Worte „Tohuwabohu" doch nicht wohl das Resultat der göttlichen Schöpfertätigkeit am Anfang bezeichnen können. Das Wort bedeutet, wo es sonst noch vorkommt, eine durch eine Verwüstung entstandene Öde. Jes 34, 10, 11; Jer 4, 23—26. Dagegen kann man aber sagen, daß „Tohuwabohu" auch die Leere des noch nicht mit mannigfaltigem Leben erfüllten Raumes bezeichnen kann im Gegensatz zu den folgenden Tagewerken Gottes. — Ferner wies man darauf hin, daß Finsternis auf der Tiefe lagerte. Finsternis ist kein Produkt Gottes, sagt man; das ist ein gottwidriges Element; wie sollte sie das Resultat des ersten Schöpfungstages sein können? Allein trotzdem finden sich keine Anhaltspunkte in der Hl. Schrift dafür, vielmehr heißt es sogar Jes 45, 7 von Gott, daß er die Finsternis mache, und I Kge 8, 12 daß Gott im Dunklen wohne. Diese Ansicht ist nur eine unbegründete Behauptung. (Daß der Teufel übrigens ein kosmisches Verhältnis zur Welt habe, daß er Herr der Welt ist, ist gewiß; daß von der Schöpfung des Feuers nichts gesagt ist, ist erklärlich, weil das vorhanden ist, was zu seiner Erzeugung nötig ist, und dann ist das Feuer ja kein Element, sondern nur ein Zustand eines Körpers.) Bequem freilich wäre diese Ansicht; denn zwischen v 1 und 2 hätten alle Revolutionen und Eruptionen der Naturwissenschaft Platz*).

3. Verhältnis Gottes zur Welt.

§ 56. Das Verhältnis Gottes zur Welt ist ebensosehr das der Transzendenz als der Immanenz I Tim 1, 17; 6, 15—16; Act 17, 28. Pur transzendent faßt der Deismus dieses Verhältnis.

---

*) Die Granitblöcke in Norddeutschland sollen herrühren von einem Gletscher, der von Norwegen herunterkam. Wann aber war dieser Gletscher? Kaum seit es Menschen gibt. Und so schließt man auf eine Welt, bevor es Menschen gab. Eine Urwelt mit den Sauriern usw. ist untergegangen. Ob dies vor oder nach der Schöpfung des Menschen geschah, muß man als unentschieden stehen lassen. Gott braucht aber nicht alles g l e i c h vollkommen geschaffen zu haben.

Seine Auffassung ist die, daß Gott, nachdem er das Räderwerk der Welt in Gang gesetzt, sein Werk verlassen habe. Er löst die Welt los von Gott und gibt ihr eine Selbständigkeit, die sie nicht haben kann. Im Zeitalter des Rationalismus beherrschte er das Denken und leugnete jedes Wunder. Ihm gegenüber ruft Goethe aus: Was wär ein Gott, der nur von außen stieße, Im Kreis das All am Finger laufen ließe! Er fällt aber dann selbst in das andre Extrem wenn er fortfährt: Ihm ziemts die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen. So daß, was in ihm lebt und webt und ist, Nie seine Kraft nie seinen Geist vermißt. Diese Anschauung des Pantheismus geht zurück auf den Begründer der eleatischen Schule Xenophanes um 538 vor Chr., und wurde von Spinoza erneuert. Hier heißt es: Gott blüht in der Blume, bewegt sich im Tiere, denkt im Menschengeist. *ἓν καὶ πᾶν.* Beide Auffassungen führen ab von der Wahrheit, denn der Deismus kennt keinen Gott auf Erden und der Pantheismus keinen Gott im Himmel. Jer 23, 23 ff.

4. Beschaffenheit der Welt.

§ 57. Gott hat alles, was er schuf, gut geschaffen, Gen 1, 31, d. h. nicht so vollkommen, daß es der Entwicklung und Vervollkommnung nicht mehr fähig gewesen wäre, aber frei von aller Disharmonie und Störungen, die man jetzt daran wahrnimmt und die man Übel nennt. Das größte aller Übel ist die Sünde, die freie persönliche Auflehnung der Kreatur gegen ihren Schöpfer, deshalb weil sie die Ursache dessen ist, was wir Übel nennen und vor allem als Trennung von Gott. Die Zulassung des Übels ist selbst wieder ein Gegengewicht gegen die Störung und wird zur gottgeordneten Strafe, Jes 45, 7. Der jetzige, unvollkommene Zustand der Welt ist ganz angemessen dem Zustand der gefallenen Menschen, ein Zeugnis von Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Güte, Gen 3, 24, Röm 8, 20. (Die Arbeit ist nötig, weil die Erde Dornen und Disteln trägt, aber sie selbst ist ein Gegengewicht gegen die Sünde. Die Leiden, oft Strafen der Sünde, treiben doch zu Gott usw.) Auch in dem jetzigen Zustand ist die Welt gut, soweit sie von Gott geschaffen ist, I Tim 4, 4. (Dieser Satz ist von entscheidender Wichtigkeit im flazianischen Streit gewesen, da man die Sünde zur Substanz des Menschen in manichäischer Weise rechnen wollte.) So gut war sie, daß sie der Teufel nicht völlig verderben konnte.

5. Zweck und Mittelpunkt der Schöpfung.

§ 58. Der Zweck der Schöpfung ist Gottes Verherrlichung und der Kreatur Beseligung Ps 104. In der ersten Schöpfungsurkunde erscheint der Mensch als Ziel und Abschluß des gesamten Schöpfungswerkes; in der zweiten als Mittelpunkt der für ihn geschaffenen Welt. Die Bibel stellt sich auf geozentrischen Standpunkt, weil nur auf der Erde zwischen der Menschheit und Gott sich eine Geschichte begeben hat. Die Erde kommt lediglich in Betracht als der Wohnort des Menschen. Zwar eine ungläubige Astronomie spottet darüber, daß die Erde als Mittelpunkt des Universums von der Bibel angesehen wird; allein bei der Bibel handelt es sich nicht darum, welche Stelle die Erde im Sonnensystem einnimmt. Immerhin ist es aber eine Erkenntnis der Wissenschaft, daß unsere Erde eine bevorzugte Stellung im Weltsystem einnimmt.

II. Angelologie.

Die Lehre von den Engeln.

§ 59. Es ist richtiger, bei der Lehre von der Schöpfung auch zugleich von der Schöpfung der Engel und Menschen zu reden. Man hat die Lehre von den Engeln als einen articulus purus bezeichnet, den man erst rein aus der Offenbarung, und nicht, wie den der Schöpfung, auch wenigstens teilweise aus der Vernunft erkennen kann. Hieran ist ja gewiß soviel richtig, daß die gegenwärtige Christenheit nach dem grundlegenden Stadium der Heilsgeschichte eine unmittelbare Erfahrung von dem Dasein der Engel nicht mehr hat und macht. Wir können auch nicht mit Sicherheit unterscheiden zwischen dem hilfreichen und beschirmenden Walten der Vorsehung und den Dienstleistungen der Engel zu gleichem Zwecke. Nach dem 91. Psalm dürfen wir aber wohl annehmen, daß wunderbare Lebensrettungen durch Engel bewirkt werden. Unser Glaube aber an das Dasein, Walten und Wirken der Engel ruht auf der Erfahrung der Gläubigen in dem grundlegenden Stadium der Heilsgeschichte. Ihre Erfahrung nehmen wir herüber, eignen sie uns gläubig an und fußen auf ihr. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn wir mit den Alten die Lehre von den Engeln zu den articulis puris rechnen, und nur insofern könnte man doch auch sagen, die Lehre von den Engeln gehöre zu den articulis mixtis, als die böse Geisterwelt sich in rätselhafter, übernatürlicher Weise, nicht erklärlicher, aber doch sinnlich wahrnehmbarer Art dem Menschen fühlbar macht, wie bei der Zauberei, so daß also, wenn

auch nicht das Dasein der guten Geisterwelt von der Vernunft wahrgenommen wird, doch die Erfahrung von bösen Geistern in den sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen sich aufdrängt. Die Realität der Zauberei leugnet bloß ein erfahrungsloser, seichter Rationalist. Auch solche dämonische Erscheinungen wie der Spiritismus, würde solche Anziehungskraft nicht haben, wenn sie bloß Schwindel und Betrug wären.

Welches ist nun die Stelle und Bedeutung der Lehre von den Engeln im Lehrbegriff?

Die Engel machen einen selbständigen Teil der Welt aus; sie bilden die unsichtbare Welt Kol 1, 16. Insofern dient dieser locus zur Ergänzung der Lehre von der Schöpfung. Die Engel dienen aber auch als Mittler und Werkzeuge, deren sich Gott bedient zur Erhaltung der Welt und zur Regierung derselben. Insofern ist diese Lehre eine Ergänzung der Lehre von der Vorsehung. Sie stehen aber weiter im Zusammenhang mit der Geschichte des Menschen und sind von größtem Einfluß auf ihn. Insofern dient die Engellehre zur notwendigen Voraussetzung der Anthropologie. Die Engel haben endlich wichtige Geschäfte bei Ausführung des Heilsplanes, bei Vorbereitung und Gründung, bei Fortgang und Wachstum, beim Kämpfen und Siegen und bei der Vollendung des Reiches Gottes. Daraus ergibt sich, daß die Lehre von den Engeln in organischer Verbindung mit den noch nicht genannten Lehren der Dogmatik steht. Sie verzweigt sich in die Christologie, Soteriologie, insonderheit in die Eschatologie. Auch unser Glaubensleben wird vielfach durch die richtige Einsicht und Erkenntnis in dieses Gebiet bestimmt und es gibt hier gewisse persönliche Erfahrungen der Gläubigen in wunderbaren Lebensrettungen, Bewahrungen, (z. B. van Asselt bei den Bataks durch Engelwache ja Engelwall geschützt) cfr Mat 18, 10; Luc 15, 10. — Die Lehre von den Engeln wurde seit der rationalistischen Zeit immer wieder bestritten und Strauß erklärte sie für unvereinbar mit der modernen Weltanschauung und durch das kopernikanische System unmöglich gemacht. Hase will sie der Kunst, der Poesie und dem Aberglauben zuweisen, und Schleiermacher will sie in der christlichen Sprache auch ferner vorkommen lassen.

I. Von den Engeln im allgemeinen.

1. Namen der Engel.

§ 60. Das Wort „Engel" ist eine Herübernahme des griechischen Wortes *ἄγγελος*. Das Wort stammt von *ἀγγέλλω* = Botschaft bringen.

Im AT steht das Wort malach = Botschaft, dann auch Bote. Daher werden auch Menschen „Engel" genannt, Mal 2, 7, wenn sie einen göttlichen Auftrag auszurichten haben. Vielleicht gehört hierher die Stelle I Tim 3, 16: „erschienen den Engeln". Es ist nämlich möglich, daß man hier übersetzen muß: „erschienen den Boten", d. i. den Aposteln. Engel ist also nicht Wesensbezeichnung, sondern nur Name des Berufs.

Sie sind Geister, Heb 1, 14. Dieser Name sagt mehr über ihr Wesen, obwohl damit nur negativ ausgesagt ist, daß sie nicht wie wir Menschen mit Körpern bekleidet sind, also nicht an den Raum gebunden. An eine Körperlichkeit der Engel wird überhaupt nicht gedacht werden dürfen, wohl aber an eine Gestalt, doch ist ihre Unabhängigkeit vom Raum keine unbeschränkte, sonst wären sie allgegenwärtig. Sie sind immer irgendwo und sind nicht überall, obwohl sie eine Fähigkeit der Bewegung haben, für die wir nur eine Analogie in der Schnelligkeit des Denkens haben. — Ferner werden dieselben „Kinder Gottes" genannt. So heißen sie im Unterschied von den Menschen, da sie als Geister mit Gott näher zusammengehören als die Menschen, die körperliche, geist-leibliche Wesen sind. Jedoch werden sie nur im AT so im Gegensatz zu den Menschenkindern genannt. Im NT dagegen ist der Gegensatz zu Gotteskindern Welt- und Teufelskinder. Luc 20, 36; Jer 31, 20.

Die alte Dogmatik redet auch von einem unerschaffenen Engel (angelus increatus) und hat auf Grund von Stellen, wie Mal 3, 1; Gen 16, 10, wo der Engel des Herrn (malach Jahve) identifiziert ist mit Gott, die Behauptung aufgestellt, dieser Engel sei unerschaffen und Christus selbst. Allein der Ausdruck „Engel" kommt doch eben sonst nur von geschöpflichen Wesen vor und gegen die Identifizierung des Engels des Herrn mit Jahve selbst spricht am schlagendsten der Umstand, daß auch im NT im Unterschied von dem Mensch gewordenen Sohn Gottes von dem Engel des Herrn geredet wird Act 5, 19. Unsere Alten haben sich eben verführen lassen durch eine Reihe von Stellen, wie Ex 3, 2, 4, 6, in welchen allerdings der Engel des Herrn so redet, als wäre er selber der Herr, aber die Schwierigkeit löst sich dadurch, daß eben aus dem Engel heraus der Herr selber redet. Die Persönlichkeit des Engels tritt hier zurück; er geht ganz auf in seinem Beruf (Transparent Jahves). Die neuere Exegese ist so ziemlich einig, daß die Annahme eines angelus increatus als Widerspruch in sich selbst zu verwerfen sei, denn Engel ist ein dienendes Geschöpf, dem die Geschöpflichkeit als Wesensmoment anhaftet.

2. Ihr Wesen.

§ 61. Wenn die Engel in der Schrift körperlich erscheinen, in der Regel als Jünglinge, Marc 16, 5 oder Männer Luc 24, 4, darf es nicht zu dem Schluß verleiten, als wären sie körperliche Wesen. Ihre „Körperlichkeit“ wird nach der Analogie des Auferstehungsleibes Christi zu denken sein (cfr Mat 22, 30). Der Ausdruck „Geist“ schließt die eigentliche Körperlichkeit aus. Aber das geht aus der Hl. Schrift hervor, daß die Engel eine größere Macht über die Natur und die materiellen Stoffe der Erdenwelt haben. Sie können sich in einer Leiblichkeit aus gröberen Stoffen sichtbar machen. Am deutlichsten tritt das hervor in der Geschichte des Manōah, im Buch der Richter cap 13, 20. Dort löst sich die Körperlichkeit in ihrem Träger der Flamme auf, in der der Engel sich in die Höhe gen Himmel schwingt.

3. Ihre Eigenschaften.

Sie sind unsichtbar, wiewohl sie sich sichtbar machen können. Sie sind nicht physischen Veränderungen, wie die leiblichen Wesen, unterworfen, als Zeugung, Geburt, Wachstum, Alter (Tod), Mat 22, 30; Luc 20, 36, wohl aber moralischen. Sie haben die größten Kräfte der Intelligenz und des Willens I Pet 3, 22. Sie sind unsterblich und ewig II Kor 4, 18, und nicht an den Raum gebunden, so schnell wie der Gedanke und mit großer Kraft begabt. Sie heißen Kräfte Ephes 1, 21.

4. Ihre Geschichte.

Als freie Wesen haben sie eine Geschichte. Sie sind alle gut geschaffen, aber mit der Möglichkeit des Falles. Der Fall ist eingetreten, da ein Teil derselben, ihren Obersten an der Spitze, die Freiheit mißbrauchte infolge einer i n n e r e n Versuchung, denn es gab damals noch nichts Böses. Auf Joh 8, 44 gründet sich die Annahme des ersten Engelfalles. Nach II Pet 2, 4 und Judae v. 6 nehmen manche mit Recht einen zweiten Engelfall an, den sie in Verbindung bringen mit Gen 6, 4. Der andere Teil der Engel ist im Guten bestanden und befestigt worden. — Es gibt also gute und böse Engel. Durch den Fall der Engel ist ein Reich der Finsternis entstanden und mit seiner Entstehung hat zugleich angehoben der große Kampf zwischen Licht und Finsternis, der sich infolge dieser Spaltung im Himmel und auf Erden entsponnen hat. Die guten Engel stehen auf Seite Gottes dem Teufel und seinen Engeln gegenüber.

II. Von den guten Engeln.

1. Ihr sittlicher Zustand:

§ 62. Sie sind rein und heilig I Tim 5, 21; Apoc 14, 10. Ihr Wille ist in vollkommener Übereinstimmung mit dem göttlichen. Darum heißt es in der dritten Vaterunserbitte: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel." Sie heißen „Engel des Lichts", II Kor 11, 14. Sie erscheinen in weißen Gewändern, Mat 28, 3, in blitzenden, glänzenden Kleidern, was auch ihre Herrlichkeit andeutet. Sie heißen auserwählte Engel, I Tim 5, 21. Sie sind durch Beharren im Guten darin befestigt. Es bedecken nach Jes 6, 2 die Seraphim vor der Heiligkeit Gottes ihr Antlitz, denn sie haben keine absolute Heiligkeit. Das Wort des Eliphas Hiob 4, 18 darf aber wohl nicht auf sie bezogen werden.

2. Ihre Seligkeit, Herrlichkeit und ihr Aufenthaltsort.

Der Lohn ihres Gehorsams ist ihre Herrlichkeit und Seligkeit, die darin besteht, daß sie in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott stehen und seine Herrlichkeit schauen, Mat 18, 10. Das gilt insonderheit von den Thronengeln. Ezech 1, 4 ff., 10, 1 ff.; Apoc 8, 2 ff. Ihre Herrlichkeit geht auch aus ihrem Namen hervor: Thronen usw. Eph 1, 21. Sie sind die Ratsversammlung Gottes Dan 4, 14. Ihr Aufenthalt ist der Himmel Luc 15, 7, 10.

3. Ihre Gemeinschaft, Zahl und Ordnungen.

Die Engel bilden unter sich ein geordnetes, gegliedertes Ganzes, das himmlische Reich. Sie heißen „das Heer des Himmels". Ihr Mittelpunkt ist Gott (Jahve Zebaoth). Ihre Zahl ist unermeßlich (Myriaden) Dan 7, 10; Apoc 5, 11. Bei der großen Zahl findet sich auch eine Organisation und mannigfaltige Gliederung und Abstufung. Die alte Kirche spricht von einer „hierarchia coelestis". Dionysios Areopagita spricht von neun Engelchören. Jedoch werden wir sagen müssen: Die verschiedenen Stellen der Hl. Schrift, die hier in Betracht kommen, deuten zwar auf einen Rangunterschied in der Geisterwelt hin, aber es reichen diese Anhaltspunkte nicht aus, uns darüber bestimmte Vorstellungen zu machen. Daß eine Rangordnung besteht, ist unleugbar. Darauf weist der Name *ἀρχάγγελοι* hin, I Thess 4, 16. Daniel 10, 13 redet von Engelfürsten. Allein wir können über die Unterschiede und Eigentümlichkeiten gewisser Engelsklassen nichts Bestimmtes sagen. Kommt das Wort

„Cherub"*) von „rachab" (d. i. Wagen), so sind sie die Thronwagen Gottes und dürften mit den *θρόνοι* zusammengestellt werden. Sie erscheinen als die Träger der Weltgegenwart und Weltwirksamkeit Gottes, Ps 80, 2; II Kön 19, 15 und im engern Sinn: Träger seiner Einwohnung inmitten seines auserwählten Volkes. Dieser ihrer Bestimmung entspricht es auch, daß sie die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit des geschöpflichen Lebens repräsentieren. Ez 10, 14; Apoc 4, 7. Schwieriger ist die Deutung des Namens „Seraphim", ob das Wort „die Edlen" oder „die Brennenden" heißt, ist streitig. Sie erscheinen als die Geister, in denen sich unnahbare Heiligkeit Gottes darstellt.

4. Ihr eigentlicher Beruf.

Ihr eigentlicher Beruf ist Gott zu dienen, spez. an der Menschheit. Sie heißen: *λειτουργικὰ πνεύματα* Heb 1, 14. Sie loben Gott ohne Unterlaß und freuen sich im Anschauen seiner Herrlichkeit, Jes 6, 3 und richten seine Befehle aus, Ps 103, 21. Ihre heilsgeschichtliche Stellung ergibt sich aus Act 7, 38 Gal 3, 19; Heb 2, 2. Sie vermitteln göttliche Offenbarung und Hilfe, in der Patriarchengeschichte treten sie besonders hervor. In allen bedeutenden Momenten der NT Heilsgeschichte erscheinen sie, Luc 1, 26; 2, 13 usw. Naturwirkungen werden durch Vermittlung der Engel hervorgebracht, aber nicht alle in notwendiger Weise, Heb 1, 7. Winde und Feuerflammen und Heilkräfte, Joh 5, 4 am Teich Bethesda. Engel, die über Feuer und Wasser eine Macht haben, Apoc 14, 18; 16, 5. Seuchen erregen sie in Sanheribs Heer II Kön 19, 35, die Pest bei Davids Sünde II Sam 24, 16. Sie stehen im engsten Verkehr mit den Menschen und sind in ihrer Versammlung I Kor 11, 10; I Tim 5, 21. Sie sind teilnehmende Zeugen der Bekehrung, Luc 15, 10. Die Apostel mit ihren Leiden sind ein Schauspiel der Engel, I Kor 4, 9. Sie vermitteln die Gebete der Gläubigen Apoc 5, 8 und tragen die Seelen der Gläubigen an den Ort der Seligen, Luc 16, 20. Sie dienen ihnen auf verschiedene Weise, namentlich den Kindern Mat 18, 10. Sie schützen und behüten die Einzelnen, Ps 91, 11; Mat 4, 6. Act 12, 15 ist vom Engel Petri die Rede. Sie dienen größeren Gemeinschaften: Michael dem Volk Gottes; ein Engel steht den Reichen dieser Welt vor, Dan 10, 13.

*) Cherub hat man mit dem Vogel Greif in Zusammenhang gebracht als Rest einer Tradition unter den Völkern. In dem Cherubim sind die zerteilten Naturkräfte vereinigt.

5. Ihre Verehrung.

Ehren und scheuen soll man die guten Engel, I Kor 11, 10. Sie sind Christo untergeordnet, und so muß ihre Verebrung abgelehnt werden; sie selber lehnen sie ab, (Apoc 22, 9) während umgekehrt die Engel Gott anbeten. In direkten Verkehr dürfen wir mit den Engeln nicht treten, auch sie nicht mit uns, wenn nicht Gott es gestattet oder befiehlt. Verkehr mit ihnen suchen ist wider Gottes Wort, so sehr wir uns auch dessen trösten dürfen, daß die Engel um uns her sind. Insofern sind sie auch Mittel zur Heiligung und der Glaube an ihr Dasein hat heiligende Wirkung.

III. Von den bösen Engeln.

1. Über den Fall in der Engelwelt.

§ 63. Über den Fall in der Engelwelt lehrt die Schrift nichts Ausdrückliches; wir können daher auch nichts Bestimmtes darüber sagen. Man hat wohl aus der Stelle I Tim 3, 6 schließen wollen, daß Hochmut, der sich Gott gleichstellen wollte, die Ursache des Falles des Teufels gewesen sei. Jedoch ist man uneinig, was dort unter dem „τοῦ διαβόλου" zu verstehen sei. Paulus ermahnt den Timotheus, Neubekehrte nicht gleich ins Amt zu setzen, damit sie nicht aufgeblasen würden und nicht ins Urteil des Lästerers („τοῦ διαβόλου") fielen. Es ist fraglich, ob darunter der Satan oder die Lästerer zu verstehen seien. Es könnte die Meinung sein, daß ein Neuling durch Hochmut solchen, die das Amt verlästern, ins Urteil fiele. Aus dem 7. Vers ist es noch deutlicher, daß solche Lästerer gemeint seien. Doch kann man die Stelle auch anders fassen. Der Unterschied ist der, daß „κρίμα" einmal aktivisch, das andere Mal passivisch gefaßt wird. Faßt man es aktivisch, so ist der Sinn der: Er gibt Anlaß, daß die Feinde Gelegenheit haben, über ihn abzuurteilen. Wird es passivisch gefaßt, so ergibt sich folgender Sinn: daß er nicht in dasselbe Urteil falle, das über den Teufel gefällt worden ist. Die Stellen Judä 6 und II Pet 2, 4 sagen ebenfalls nichts Sicheres aus. Viele beziehen diese Stellen auf Gen 6, 2 ff. Angesichts dieser Stellen wird man auch, wenn man nicht deuteln will, annehmen müssen, daß in der Tat eine naturwidrige Vermischung von Geistern mit menschlichen Weibern stattgefunden habe. Die Gegenüberstellung von Kindern Gottes und Töchtern der Menschen schließt aus, daß es fromme Sethiten gewesen seien, die sich mit Kainiten vermischt hätten. Auch hier erhalten wir keinen Aufschluß, ebensowenig Joh. 8, 44; noch weniger, wie die Alten meinten,

aus Jes 14, 12 da dort dem ganzen Zusammenhang nach der König von Babel gemeint ist. Für uns genügt es, zu wissen, daß das Böse seinen Ursprung in der Geisterwelt genommen habe, und daß es von daher in die Menschheit eindrang. Mehr, als auf dem Wege des Rückschlusses sich gewinnen läßt, werden wir über den Fall in der Engelwelt nicht sagen können. Daß Sünde Übertretung der geschöpflichen Schranken ist, wird wohl in dem einen wie dem andern Fall sich gleich bleiben, und dem entspricht es wohl, wenn die alte Kirche den Hochmut als Ursache des Falles bezeichnet. Jedenfalls haben wir einen Anhalt in der Geschichte des Sündenfalls des Menschen: „Ihr werdet sein wie Gott"; dann in der Versuchungsgeschichte des Herrn: „Mein sind sie und ich gebe sie, wenn ich will, so du niederfällst und mich a n b e t e st." Ferner in der Stelle II Kor 4, 4, wo er „Gott dieser Welt", nicht bloß „Fürst dieser Welt" genannt wird. Das „Gott gleich sein wollen" scheint demnach die Ursache des Falls des Teufels gewesen zu sein. Für die Erlösungsfähigkeit des Menschen liegt alles daran, daß er die Sünde nicht aus sich selbst erzeugte, daß sie ihm eingeimpft worden ist. Die bösen Engel können aber nicht erlöst werden. Damit ist die Frage freilich nur zurückgeschoben, wie es möglich war, daß gut geschaffene Wesen die Sünde aus sich erzeugen konnten. Der Ursprung der Sünde bleibt uns rätselhaft, die Sünde ist eben etwas Irrationales. Wir können nur sagen, daß in dem freien Willen die Möglichkeit einer gottwidrigen Entscheidung liegt, sowie in der geschöpflichen Schranke, welche dem Willen die Möglichkeit der Überschreitung gewährte.

2. Ihr sittlicher Charakter.

Die Engel, die unter Anführung eines Obersten gefallen sind, sind mit dem Bösen bereits zu einem Abschluß, zu einer Vollendung gekommen. Der Teufel ist ein Lügner und ein Vater derselben (nicht bloß Urheber, sondern auch ihr Meister) Joh 8, 44. Sie heißen unreine Geister Sach 13, 2 Mat 10, 1, Apoc 16, 13; ferner Mat 12, 45 „böse Geister"; Ephes 6, 12 „Geister der Bosheit", da ihr ganzes ethisches Wesen Bosheit ist, so daß also an ihnen nichts Gutes ist, als daß sie Kreaturen Gottes sind. Es ist bei ihnen ganz anders als bei den Menschen, bei welchen doch noch immer Regungen des Gewissens vorhanden sind. Der Teufel geht aus, seine Mitgeschöpfe zu verderben, Mat 13, 39; Apoc 12, 12. Weil die bösen Geister aus freier Wahl gefallen sind und sich völlig im Bösen verhärtet haben, so sind sie auch unheilbar: es gibt kein Gnaden-

mittel für sie, Heb 2, 16. Die Wiederbringung aller Dinge in ihren ursprünglichen Zustand und die Bekehrung des Teufels zu lehren, ist ein grundstürzender Irrtum*).

3. Ihre Macht und Kräfte.

§ 64. Die bösen Geister sind mit hoher Intelligenz und Macht ausgerüstet, Ephes 6, 11—12; II Kor 2, 11 redet von dem Kampf mit Fürsten und Gewaltigen und den listigen Anläufen des Satans. Darum singt Luther: „Groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist.“ Da er sich selbst zu einen Engel des Lichts verstellt II Kor 11, 14 ist die Macht seiner Verführung groß und viel ist ihm schon gelungen. Doch sind der bösen Geister intellektuelle Kräfte beschränkt und sie sind verfinstert, was das Reich Gottes betrifft. Sie erkennen die Wahrheit nicht, Joh 8, 44. Sie erkennen Gott nicht recht, Jac 2, 19; sonst würden sie sich nicht in einen vergeblichen Kampf einlassen, Mat 4, 1 ff.

4. Ihre Unseligkeit.

Der Zustand ihrer Unseligkeit ist beschrieben, Jac 2, 19; „sie zittern“, doch ist das nur ein Vorschmack des ewigen Feuers, das ihnen bereitet ist Mat 25, 41; Judae 6; II Pet 2, 4. Andere von ihnen sind gebunden mit Ketten der Finsternis und werden behalten zum Gericht.

5. Ihr Wohnort.

Noch haben sie Zutritt im Himmel und erscheinen sogar vor Gottes Thron, Hiob 1, 6; Apoc 12, 10; Sach 3, 1. Erst am Ende der Tage werden sie nach einem großen Kampf ausgestoßen, Apoc 12, 7—9. Ihr früherer Wohnort war der Himmel, ihr jetziger ist der Luftkreis Ephes 2, 2; 6, 12. Ihr Wirkungskreis ist die Erde und die Menschenwelt. Sie heißen die Weltherrscher dieser Finsternis, Ephes 6, 12; I Pet 5, 8. In der letzten Zeit wird die Erde ausschließlich ihr Wohnort sein, Apoc 12, 9. Mit Beginn des tausendjährigen Reiches wird der Satan mit seinen Engeln in den Abgrund geworfen und dort verschlossen. Nach dieser Zeit wird er wieder los, um sein Verführungswerk auf Erden zu vollenden. Zur Strafe wird er endlich mit seinen Engeln in den Feuerofen geworfen und gequält in Ewigkeit, Apoc 20, 10. Die Teufel fürchten sich, vor der Zeit in den Abgrund geworfen zu werden, Luc 8, 31; Mat 8, 29. — Nach

*) Anknüpfend an Act 3, 21 lehrte zuerst Origenes diese Apokatastasis, da er den freien Willen annahm, vermöge dessen alle Geschöpfe auch in der Hölle sich bekehren könnten. Dabei gibt es dann freilich kein jüngstes Gericht mehr.

II Pet 2, 4 und Judae 6 sind gewisse böse Geister bereits in dem Tartarus verschlossen, um dort mit ewigen Banden der Finsternis behalten zu werden. Es ist zu bemerken, daß dies auf einen Teil der gefallenen bösen Engel Gen 6 geht. Jedenfalls ist der Hades oder Scheol das Totenreich, das Herrschaftsgebiet des Teufels, Heb 2, 14. Gott ist das Leben, der Teufel ist der Tod. So heißt I Kor 15, 26 der Tod der letzte Feind. Er hat im Hades seinen Palast, Mat 16, 18. Aus dem Abgrund steigen dämonische Kräfte auf, Apoc 9, 2, 3; 17, 8. Aber der Satan ist dort nicht eingeschlossen, sondern hat freien Paß auf Erden und im Luftreich.

6. Ihre Gemeinschaft, Ordnung und Zahl.

Sie bilden ein organisches Ganzes, ein Reich, Mat 12, 26, dessen Zweck ist Opposition gegen Gott und sein Reich und Verderben der Kreatur. Der allen gemeinsame Charakter, der sie verbindet, ist die Bosheit, Unlauterkeit und Finsternis. In diesem Reich gibt es Unterschiede, Gewalten, Mächte, Kräfte, Ephes 6, 12; Kol 1, 13; 2, 15. Auch in der Bosheit gibt es Grade, wie Stufen in der Begabung. An ihrer Spitze steht ein böser Geist, der Fürst der Dämonen, Mat 9, 34, „der Oberste der Teufel". Alle Übrigen sind ihm untertan, Mat 25, 41. Er heißt der Böse, Schlechte, Arge, Mat 13, 19; Ephes 6, 16; I Joh 3, 8, 12; er ist der, in dem alle Bosheit personifiziert ist, „Belial", der Nichtswürdige, Beelzebub*), Mist- und Schmutzgott, insofern sein Charakter Unreinheit ist. Der Widersacher, Satan, Erbfeind, der Verkläger der Brüder, Apoc 12, 9; I Tim 5, 15. Der große Drache, der Fürst dieser Welt Joh 14, 30, der Gott dieser Welt II Kor 4, 4 und Vater der Lügen und Lügner, der Menschenmörder. Joh 8, 44. Er überragt alle Dämonen bei weitem. Ihre Zahl schließt man aus Marc 5, 9: Er sprach: „Legion heiße ich; denn unser sind viel." Apoc 12, 4, der dritte Teil der Sterne.

7. Ihr Verhältnis zur Menschenwelt.

Ihre Absicht ist, die Menschen zum Abfall von Gott zu verführen vom Sündenfall an; von der Zeit an, säet der Satan Unkraut unter den Weizen, Mat 13, 39. Von ihm geht alle Sünde, aller Irrtum, alle Verkehrtheit aus. Er ist die beherrschende Macht im Heidentum. Wo die

*) Es ist der Name des Gottes von Ekron II Kge 1, 2 und bedeutet Fliegengott, d. h. der die Fliegen abwehrt. Die Juden machten daraus Beelzebul, = Mistgott. Mat 10, 25; Luc 11, 18; einige wollen den Namen auch deuten als Herr der Wohnung.

Sünde herrscht, herrscht auch der Teufel, I Joh 3, 8. Von ihm geht aller Unglaube, alle Verblendung gegen die Wahrheit aus, Ephes 2, 2; II Kor 4, 4. Den Gläubigen ist er ein ständiger Versucher I Pet 5, 8, wozu er List und Tücke anwendet. Er erscheint aber auch als Verkläger der Gläubigen Sach 3, 1. Er hat ein gewisses Recht an sie, solange sie noch sündigen Apoc 12, 10. Durch vollendete Heiligkeit überwinden sie ihn innerlich, Apoc 12, 10, 11. Seine Macht ist ihm von Gott gegeben und muß dem Zweck des Reiches Gottes dienen; sie geht über die ganze Welt, I Joh 5, 19. Auf diese ihm von Gott ursprünglich gegebene, dann aber auch weiter usurpierte Macht beruft er sich Christo gegenüber, Luc 4, 5, 6. Insbesondere hat er seine Macht im Heidentum; die Götzen der Heiden sind Dämonen, I Kor 10, 20. Seine Macht erstreckt sich über das Geistliche, so daß er den Menschen das Wort aus dem Herzen reißt, Luc 8, 12, die Gläubigen aber anficht, Ephes 6, 16. Auch über das Leibliche herrscht er; er verursacht Krankheiten II Kor 12, 7 insbesondere Besessenheiten Mat 12, 44 ff. Er ist ein Herr des Todes, Heb 2, 14. Die Sünde ist ja sein Herrschaftsgebiet, der Tod ist aber der Sünde Folge. Durch die Sünde bringt er zum Tod und hält im Tod, indem er dabei göttlichen Willen ausrichtet. (Der Erlöser erst hat ihm die Schlüssel der Hölle und des Todes abgenommen und kann nun herausführen. Apoc 1, 18.) Übel stehen zu seinen Diensten Act 10, 38. Von dieser seiner Macht und seinem Recht an uns hat uns Christus erlöst, indem er ihn überwunden hat und auch uns Macht gegeben hat, ihn zu überwinden. Die Gläubigen stehen in fortwährendem Kampf mit ihm, Röm 16, 20. Die Spitze dieses Kampfes ist die Erscheinung des Antichrists, Apoc 13, 1 ff.

8. Wie Gott den Teufel braucht zu seinen Diensten und wie er schließlich gerichtet wird.

Gott gibt die ihm Widerstrebenden in des Teufels Gewalt, I Kor 5, 5; I Tim 1, 20; II Thess 2, 9—12. Sie werden die Peiniger der Menschen Mat 18, 34 cfr Apoc 9, 1—11. Endlich werden sie selbst gerichtet und für immer unschädlich gemacht, Apoc 20, 10.

9. Praktische Bedeutung dieser Lehre.

§ 65. Der Mensch weiß sich nach dieser Lehre umgeben von guten und bösen Engeln und ihren Einflüssen cfr Dan 10, 5 ff. Er ist ihr Augenmerk im guten und schlimmen Sinne. Der Gläubige freut sich der

Nähe der hl. Engel und ihrer Dienste. Er läßt sie sich ein Antrieb zur Gottseligkeit und ein Gegenstand seiner Hoffnung sein. Die Nähe der bösen Geister und ihre Einwirkung treibt ihn zu desto gründlicherem Haß des Bösen, lehrt ihn Wachsamkeit und treibt ihn ins Gebet. (Leben Luthers.) Er begreift seine Stellung als Christ und den Ernst des Kampfes. Er ist berufen, an der großen Entscheidung zwischen Licht und Finsternis mitzuarbeiten. Er leidet unter der Gewalt des Teufels und seiner Schrecken, aber er fürchtet sich nicht. Er leugnet die mancherlei Erweisungen der Finsternis nicht (Zauberei); aber er hat im Glauben das sicherste Mittel gegen den Aberglauben und die abergläubische Furcht, sowie gegen satanische Anfechtungen.

Auffällig ist, daß der Satan im AT so wenig genannt wird. Bloß an drei Stellen. Außer der Versuchungsgeschichte ist er erwähnt: I Chron 21, 1. Bemerkenswert ist, daß es in der Parallelstelle II Sam 24, 1 heißt: „Der Zorn des Herrn ergrimmte und reizte David". Der Teufel erscheint also als der Ausrichter des göttlichen Zorns; im Zorn Gottes, der bis in die unterste Hölle brennt, hat er sein Element. Gott zürnt über die Menschen, und gibt sie dahin, da hat dann der Teufel eine Macht über die Menschen; er hätte keine Macht, wenn Gott nicht zürnte. Auch Sach 3, 2; I Chron 21, 1 erscheint der Teufel als Verführer, hier als Ankläger. Dort hält der Satan das Volk der Gnade der Wiederherstellung für unwürdig. — Die dritte Stelle ist Hiob 1, 17, wo er gleichfalls als Verkläger, mehr als Verläumder erscheint. Wie kommt es aber, daß der Satan so wenig genannt wird? Er war durch das Unkraut, das er gesäet hatte, hinlänglich vertreten. Er konnte sich hinter die Götzen des Heidentums zurückziehen. Man kann es auch so erklären: Erst in dem Maße, als das Reich Gottes sich entfaltete, tritt auch das finstere Reich hervor. Der persönlichen Erscheinung des Herrn im NT entspricht die persönliche des Teufels. Der höchstgesteigerten Wirkung der Kraft Gottes entspricht die höchste Anstrengung des Teufels nach dem Gesetz der Aktion und Reaktion.

10. Wie weit erstreckt sich die Macht des Teufels?

Diese Frage ist von unmittelbarer Wichtigkeit für die christliche Erfahrung. Die Frage ist eine doppelte: Wie weit erstreckt sie sich auf das Geistes- und wie weit auf das Leibesleben? Es ist in der Tat etwas Unheimliches, daß der Satan einen Einfluß ausüben kann auf das Geistesleben des Menschen; ein Trost ist es, daß man ihm widerstehen kann.

Das Unheimliche ist, daß eine fremde Macht geistig bestimmend einwirken kann. I Sam 16, 14 kommt über Saul der böse Geist, I Kge 22, 20 ff. auf Ahab der Lügengeist. Zwei Stellen haben wir dafür im NT Joh 13, 2 wo es heißt, der Teufel habe dem Judas ins Herz gegeben den Gedanken des Verrats. Act 5, 3: „Annanias, warum hat der Satan dein Herz erfüllt?“ Beim Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld heißt es: „Der Teufel nimmt das Wort vom Herzen.“ Er kann göttliche Gedanken und Impulse wegnehmen und satanische geben. Der höchste schauerliche Grad ist das leibhaftige Eindringen des Satans in die Seele des Menschen, wie bei Judas (obsessio spiritualis). Hieher gehört auch die Verblendung II Kor 4, 4; Joh 16, 2; der Fanatismus, der falsche Eifer eines Saulus. Doch ist es ein Trost, daß er weder allgegenwärtig noch allwissend ist, wohl aber gehet er umher, durchziehet die Lande usw. I Pet 5, 8; Hiob 1, 7. — Andererseits hat er auch eine Macht über die Natur. Wir werden nicht leugnen können, daß nicht alle zerstörenden Naturereignisse lediglich das Spiel entfesselter Elemente sind. Aus dem Buch Hiob sehen wir, daß auch der Teufel solche herbeiführt unter Gottes Zulassung (Orkan um das Haus der Kinder Hiobs; der Sturm auf dem galiläischen Meer Marc 4: 37 ff. gehört vielleicht auch hieher). Auch leibliche Krankheiten entstehen durch satanische Wirkungen. (Hiob, St. Paulus.) „Er zog umher und hat wohlgetan und gesund gemacht alle, die vom Teufel überwältigt waren“ Act 10, 38. Die unheimlichste Erscheinung ist hier die Besessenheit (obsessio corporalis), bei der der Satan der Glieder der Menschen sich bemächtigt und sich ihrer bedient.

11. Zur Geschichte der Satanologie.

§ 66. Vom Dasein und von der verderblichen Wirksamkeit Satans haben auch die heidnischen Völker je und je gewußt. Zumal bei den Persern findet sich eine weitentwickelte Lehre vom Bösen. Daß sich an diesen Resten ursprünglicher Wahrheitserkenntnis viel Irrtum und Aberglaube anknüpfte ist selbstverständlich. Dieser trübe Strom des Aberglaubens drang auch in die Volksvorstellung der späteren Juden ein und man findet seine Spuren in der apokryphischen Literatur. Während die Hl. Schrift hier überall eine ernste Zurückhaltung bewahrt, kann sich der Aberglaube nicht genug tun in Schilderungen eingehendster Art. In den Systemen der Gnostiker und bei den Manichäern spielen diese Fragen schon eine große Rolle. Schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche hören wir in den Heiligenbiographien viel von Teufelserscheinungen

und heftigen Kämpfen. Das Taufwasser, Weihwasser, Reliquien, der Jesusname werden als Schutzwehr empfohlen. Frühe hört man auch schon von Bündnissen, welche Menschen mit dem Teufel abschließen. Bei der oberflächlichen Christianisierung der germanischen Völker im Mittelalter drangen auch viele altheidnische Vorstellungen ein und der Teufel erhielt Züge von den germanischen Göttern, Riesen, Nixen, Kobolden und Elben. Man glaubte an Teufelsverwandlungen und Teufelsbeschwörungen. Auch von Luther muß Köstlin II 515 schreiben: „Die volkstümlichen, sinnlichen, massiven Vorstellungen vom Teufel, von allerhand Teufelsspuck, Hexerei und Zauberei, worin Luther schon als Kind aufgewachsen war, hat er nie abgelegt." Aber die Furcht vor dem Teufel hat er vollständig überwunden. „Der Teufel zerstört die Werke Gottes, aber Christus zerstört die Werke des Teufels." Darum hatte er nur noch Verachtung für ihn, wenn er auch schrieb: „Ein Christ soll wissen, daß er mitten unter Teufeln sitze und daß ihm der Teufel näher sei, denn sein Rock oder Hemd, ja näher denn seine eigene Haut, daß er rings um uns her sei, und wir also stets mit ihm zu Haar liegen und uns mit ihm schlagen müssen." — Diese Vorstellungen waren allgemein herrschend bis ins 17. Jahrhundert. Da erhob sich der erste Widerspruch gegen den Aberglauben bei den Hexenprozessen (Spee, Thomasius). Mit der Zeit steigerte sich aber der Gegensatz bis zur völligen Leugnung der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit dieser Lehre. Die Rationalisten suchten die Stellen der Schrift dadurch beiseite zu schieben, daß sie erklärten, Jesus habe sich nur an die herrschenden Zeitvorstellungen akkomodiert. Kant dagegen sah im Teufel die Personifikation des radikalen Bösen. Für die moderne Theologie wurde Schleiermachers Auffassung bedeutsam, der in seiner Glaubenslehre schreibt: „Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemanden zumuten darf; aber unsre Kirche hat auch niemals einen doktrinalen Gebrauch davon gemacht." Biedermann, Lipsius und andere reden vom Teufel nur im historischen Sinn. Ritschl hat ihn aus seiner Dogmatik völlig ausgeschaltet. Gegenüber den Theologen, welche im Teufel nur ein persönlich gedachtes böses Prinzip sehen, bemerkt Strauß, der selbst die Lehre vom Teufel für völlig entwurzelt hielt, doch vollkommen richtig: „Ist Christus kommen, daß er die Werke des Teufels zerstöre, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es aber einen Teufel nur als Personifikation des bösen Prinzips, gut, so genügt auch ein Christus als unper-

sönliche Idee." J. Kaftan meint, der Teufel gehöre nicht in die Darstellung der Dogmatik und müsse der Vorstellungswelt der Frommen überlassen werden. — Wir dagegen weisen ab allen schriftwidrigen Aberglauben, halten aber an der Lehre fest, und nach der Erfahrung der Gegnerschaft des alten bösen Feindes pflichten wir Vilmar bei, der sagt: die Bekanntschaft mit dem Teufel gehört zu einem Theologen.

III. Anthropologie.

(Die Lehre von dem Menschen.)

1. Das Wesen des Menschen.

§ 67. Der Mensch ist eine Kreatur (gegen den Pantheismus) wie die Engel, ein persönliches Wesen geist-leiblicher Natur. In seinem Ich faßt er diese beiden Wesensbestandteile zusammen. Infolgedessen ist schon bei der Schöpfung des Menschen etwas ihn Auszeichnendes geschehen, und zwar sowohl bei der Erschaffung seines Leibes, als auch seiner Seele. Der Leib des Menschen ist aus demselben Stoff wie die Tierleiber und die pur naturwissenschaftliche Betrachtungsweise vermag zwischen dem Leib des Menschen wie auch dem Bau desselben und den Leibern der höchstentwickelten Säugetiere nur einen graduellen Unterschied festzustellen, eine Beobachtung, auf die der glaubenslose Darwinismus*) sich geworfen hat, um den spezifischen Unterschied der Menschen und Tiere zu leugnen und den Menschen einfach als ein Entwicklungsprodukt aus den niederen Stufen des Tierreichs auszugeben. Es fällt uns gar nicht ein, die Verwandtschaft des Menschenleibes mit dem Tierleibe zu leugnen, aber allem Darwinismus gegenüber bleibt doch die Tatsache der Schöpfung bestehen, daß, während alle Tierleiber aus dem Erdenstoff durch Gottes Machtgebot gebildet wurden, bei der Schöpfung des Menschenleibes Gott selbst Hand angelegt hat, so daß der Mensch unmittelbar ein Gebilde aus der Hand Gottes ist. Es ist eine besondere Sorgfalt und Bemühung von Gott selber auf die

---

*) Darwin will die Entstehung der Arten der organischen Wesen unter Zuhilfenahme der Annahme einer natürlichen Zuchtwahl und Anpassungsvermögens auf eine beschränkte Zahl von Stammformen zurückführen, womöglich aus einer einzelnen Urzelle alles ableiten. Die Anerkennung einer göttlichen Schöpfungstat sollte nach Darwin nicht ausgeschlossen sein. Seine Nachfolger aber haben den Darwinismus mit dem Materialismus gleichgesetzt und den spezifischen Unterschied zwischen Mensch und Tier verwischt.

Erschaffung des menschlichen Leibes gewendet. Das ist ein feiner Wink des Erzählers in Gen cap 1, der aber nicht übersehen werden darf, der den charakteristischen Unterschied des Menschen- und Tierleibes bei aller Verwandtschaft ausmacht. Auch die Entstehung der Seele des Menschen ist auf besondere schöpferische Tätigkeit Gottes zurückgeführt und hier liegt wieder ein Fingerzeig, der auf den Unterschied von Tier und Mensch hindeutet. Während die Tierseele nichts als eine vorübergehende Besonderung des allgemeinen Weltgeistes ist Ps 104, 29, 30; Gen 7, 15; Num 16, 22, mit dem der Geist Gottes am Anfang das Weltall erfüllt hat, weshalb sie auch beim Tod des Tieres sich auflöst ins Universum Koh 3, 21, so ist das, was den Menschen belebt, etwas Individuelles Hiob 27, 3; 33, 4; Koh 12, 7. Die Seele ist ein Hauch aus Gott. Nur müssen wir hiebei den Gedanken fernhalten, als ob die Seele ein Ausfluß aus dem göttlichen Wesen wäre. Wir dürfen den Hauch nicht als eine Wesensmitteilung ansehen, sondern der Hauch aus Gott hat in dem Menschen ein gottverwandtes, aber geschöpfliches Lebensprinzip gewirkt. Der Hauch aus Gott wirkte schöpferisch das menschliche *πνεῦμα* (Lebensgeist, Lebenshauch). Vermöge desselben ist der Mensch ebenso Gott verwandt als unterschieden von Gott. Bemerkenswert ist hier auch noch ein dritter Umstand, nämlich der, daß die Erschaffung des Leibes der Seele voranging. Der Leib ist somit die Basis, das Substrat für das Geistesleben. Wäre der Geist zuerst geschaffen und der Leib ihm nur angebildet, so würde das ein Recht der spiritualistischen Anschauung begründen, worauf der Mensch zunächst Geist ist, und der Leib das, was den Geist beschwert, womit er sich schleppt. Der ideale Zustand wäre der, daß der Mensch des Leibes entledigt wäre. (Eine Anschauung, die auch bei unsern alten Dogmatikern spuckt, spiritus incompletus.) In Wirklichkeit ist es umgekehrt. Das Geistesleben ist kein selbständiges, sondern ein leiblich vermitteltes. Es wird ja, wenn die Seele im Tode vom Leibe sich trennt, diese ein selbständiges Leben führen, aber nur ein unvollkommenes. Hier auf Erden ist alles Geistesleben leiblich bedingt, was Tatsache, aber unerklärlich ist; die Naturforschung und die Philosophie kann nicht begreifen, wie das Denken mit dem Gehirn zusammenhängt und doch ist es tatsächlich der Fall. Andererseits macht das Innenleben des Geistes sich dem Leibe bemerklich, denn Freude und Friede im Herzen wirken auch ein Wohlsein des Leibes. Das Gewissen ist doch etwas rein ethisches, aber wenn das Gewissen den Menschen straft, ergießt sich Schamröte über den Leib. Es besteht ein Wechselverhältnis zwischen Leib und Seele.

Eben damit ist der Mensch ein Bindeglied zwischen der körperlichen und geistigen Welt und das ist nicht eine Unvollkommenheit, die zu beklagen wäre, sondern das ist vielmehr seine Vollkommenheit und der Triumph des Schöpfers, daß er beim Menschen Materie und Geist zu einer lebensvollen Verbindung vereinigt hat. Diese Tatsache ist bedeutungsvoll für eine ganze Reihe Lehren der Dogmatik z. B. die Lehre vom Menschen, vom hl. Abendmahl, von der Auferstehung. Materie und Geist sind also nach der Schrift keine unvereinbaren Gegensätze, sondern die Schrift stellt diese zusammen, wenn sie sagt: Erst hat der Mensch einen natürlichen Leib, dann einen geistlichen, I Kor 15, 46 ff. Hieher gehört die alte Streitfrage über die dichotomische und trichotomische Teilung des menschlichen Wesens. Es ist eine vielumstrittene Sache. Die Schrift lehrt vorzugsweise dichotomisch. Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Allerdings gibt es auch einzelne Stellen, die den Menschen trichotomisch fassen, I Thess 5, 23; Heb 4, 12. Der Schluß aber, als ob Seele und Geist verschiedene Substanzen wären, ist nicht berechtigt. Was man gegen die trichotomische und für die dichotomische Auffassung sagen kann, ist folgendes: das, was den Menschen konstituiert, wird in der Hl. Schrift sowohl als Leib und Seele, als auch Leib und Geist genannt, Mat 10, 28; I Kor 7, 34. Das, was bei dem Tode aus dem Menschen scheidet, wird unterschiedslos sowohl Geist als auch Seele genannt, als auch das, was nach dem Tode des Menschen fortbesteht, Mat 27, 30; Act 7, 58; 20, 10. Heb 12, 23 Apoc 20, 4; Luc 23, 46. Ps 16, 10. Aus diesen Gründen müssen wir annehmen, daß Seele und Geist nur zwei Bezeichnungen ein und derselben Substanz sind. An der Hand der Schrift können wir den Unterschied zwischen beiden feststellen. I Kor 15, 45 ist die Seele genannt: *ψυχὴ ζῶσα*, der Geist: *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Die Seele ist also mehr das Belebte und Lebendige, der Geist aber der Belebende. Ein zweiter Unterschied ist der: das geistige Prinzip näher mit dem Leib in Zusammenhang gedacht, bedingt und abhängig vom Leib nennt die Schrift „Seele". Dasselbe Prinzip mehr losgelöst und unabhängig gedacht vom Leibe nennt sie „Geist", daher die Abgeschiedenen meist „Geister" genannt werden aber auch *ψυχαί* Apoc 6, 9; 20, 4. Darin liegt noch ein dritter Unterschied begründet. Da das geistige Prinzip, mit dem Leib verbunden, Seele genannt wird, so bezeichnet *ψυχή* die niederen Äußerungen des Geisteslebens, *πνεῦμα* die höheren, also Verstand und Wille. Die niederen Triebe, Empfindungen, Affekte werden zusammengefaßt unter dem Namen: *ψυχή*. — Wirkungen nach

außen oder unten gehen durch die Seele auf den Leib, Wirkungen von außen und nach innen und oben gehen durch die Seele auf den Geist. Denken wir nur an Ps 42: Die Seele des Sängers ist ganz und gar hingenommen von Traurigkeit: „Was betrübst du dich, meine Seele" usw., aber nun kommen auch cohortationes vor. Die Seele muß sich über die niederdrückenden Einflüsse erheben; das sich über das Leiden erhebende ist der Geist, das vom Leiden Hingenommene die Seele: I Kge 17, 17.

2. Der Mensch als Gattung.

§ 68. Die menschliche Natur ist bestimmt, sich in eine Vielheit von Individuen zu entfalten, welche ihre natürliche Einheit in der Gattung haben und alle von Einem kommen. Es ist demnach die Menschheit nicht als Aggregat von Individuen, sondern als zusammenhängender Organismus zu fassen, als eine lebensvolle Einheit anzusehen. Sie ist auf dem Wege organischer Entwicklung entstanden. Dies verkennen sowohl diejenigen, welche von Autochthonen fabeln, als auch jene Naturforscher, die gewisse Rassen als ursprüngliche ansehen und die Einheit des Menschengeschlechtes leugnen. Sie ist ein religiöses Postulat. Die Tatsache der Erbsünde, der Erlösung, würde sich nicht begreifen lassen ohne diese Annahme, die aber für uns von der Schrift bezeugte Wahrheit ist, Gen 1, 27. Den dogmatischen Wert derselben hebt der Apostel Paulus in seiner Rede auf dem Areopag hervor, Act 17, 26. Den spezifischen Vorzug des Menschen vor allen andern Kreaturen sieht die Schöpfungsurkunde darin, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist. Die Bedeutung, die sie diesem Umstand beilegt, kann man ersehen aus der energischen Wiederholung des Ausdrucks: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn." Der andere Ausdruck in der Schrift, der der Ebenbildlichkeit des Menschen, ist nicht so zu verstehen wie die mittelalterliche Kirche es tat, daß sie (v. 26) hier unterschied zwischen: Zelem — Bild — die äußerliche substantielle Seite — und zwischen: (v. 26) Demuth, Ähnlichkeit oder Gestalt, der ethischen Seite. Wir sagen, daß Demuth ein Attribut, eine Erklärung zu Zelem sei. Das Ebenbild Gottes wird in der Hl. Schrift unmittelbar mit der Herrschaftsstellung des Menschen in Zusammenhang gebracht (dominium). Diese Weltmächtigkeit des Menschen ist nur die Erscheinungsform, in der das Wesen der Gottesebenbildlichkeit zum Ausdruck kommt; sie setzt nämlich voraus die Selbstmächtigkeit, die Persönlichkeit des Menschen, und so kommen wir auf den Unterschied der substantiellen und ethischen Seite des göttlichen Ebenbildes.

Der Ausdruck „substantiell“ bedeutet so viel als „zum Wesen des Menschen gehörig“. In diesem Sinne ist es unverlierbar und besteht wesentlich in der Persönlichkeit des Menschen, Gen 9, 6; Jac 3, 9. Der Mensch ist Gottes Ebenbild als persönliches und wollendes Wesen. Die unumschränkte Freiheit Gottes spiegelt sich in der wenn auch beschränkten Freiheit des Menschen, dessen Wille aber dennoch durch keine Gewalt außer ihm vergewaltigt werden kann. Der Mensch ist Gottes Ebenbild als denkendes, erkennendes Wesen. So wie Gott sich selbst erkennt und die Tiefen seines Wesens erforscht, 1 Kor 2, 11, so hat auch der Mensch das Vermögen, sich selbst zu erkennen und sich zum Objekt seiner Erkenntnis zu machen. Der Mensch ist auch Gottes Ebenbild als fühlendes, empfindendes Wesen. Mit der Persönlichkeit hat der Mensch das Herrschertalent, den Adel und das Siegel der gebietenden Hoheit, mit der er auch noch im gefallenen Zustand eine Macht über die Kreatur hat. Zur Herrschaft befähigt ihn sein Wille und die Erkenntnis, durch die er eindringt in die Geheimnisse der Natur und sich die Kräfte derselben dienstbar macht Gen 1, 26, 28. Freilich ist dabei viel Arbeit nötig. Zum Ebenbilde Gottes gehört auch die schaffende Tätigkeit des Menschen. Schon im Paradiese hatte er den Auftrag, den Garten zu bauen und zu bewahren. Der Mensch übt seine Kunst, hat Ideen, faßt Gedanken. Das Tier macht keinen Fortschritt, aber der Mensch strebt weiter. In seiner schöpferischen Tätigkeit macht er seine Erfindungen. Die schaffende Tätigkeit Gottes findet ihr Abbild in der menschlichen Tätigkeit und Arbeit. Das Ebenbild Gottes zeigt sich schließlich noch in der Fähigkeit des Menschen, das Ebenbild Gottes fortzupflanzen durch Zeugung und Geburt. Die Zeugung und Geburt des Sohnes Gottes ist das Urbild der menschlichen. Anderenteils gehört die facultas generandi zusammen mit dem Dominium: „Füllet die Erde und macht sie euch untertan.“

Das Ebenbild im ethischen Sinne ist der gottgemäße, gottwohlgefällige Inhalt und die Richtung der persönlichen Vermögen und Kräfte des Menschen. Daß der Mensch wollen kann, gehört zur substantiellen Seite des göttlichen Ebenbildes; daß der Inhalt des Willens gut ist, zur ethischen. Diese ethische Seite war verlierbar*), weil abhängig

*) Die römische Kirche sieht das Ebenbild im ethischen Sinne an als donum superadditum, als Dreingabe sozusagen. Diese iustitia originalis hat der Mensch zwar verloren, aber sein Wesen sei rein, wie es von Natur war; die pura naturalia seien neutral. Sie sind aber durch den Fall verderbt.

von der Bewährung und freien Selbstentscheidung des Menschen. Sie bestand:

a) In der Heiligkeit des Willens, oder, wie die Alten sagten, in der anerschaffenen Gerechtigkeit und Heiligkeit (iustitia originalis). Daß der Wille gut war, geht schon aus dem Urteil Gottes hervor: „Er sahe an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da es war sehr gut" Gen 1, 31, wird aber auch durch Rückschluß gefolgert aus Ephes 4, 24; Kol 3, 10: wonach zum Ebenbilde Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit gehört, und das sind Eigenschaften des Willens. Freilich war das Gute im Menschen erst Anlage, noch nicht freie Errungenschaft und Sache der Selbstentscheidung. Daher auch die sittliche Beschaffenheit des Menschen als innocentia puerilis, als ein Stand kindlicher Unschuld bezeichnet wird, da er noch keine Erfahrung vom Bösen hatte. Jedoch müssen wir den ersten Menschen als einen vollkommenen Mann nach Leib und Seele ansehen, wofür schon seine Befähigung zur Ehe spricht und nicht als ein Kind. Obwohl aber dieser Stand so hold war, wie die kindliche Unschuld, so war er doch insofern noch unvollkommen, als die selbständige Entscheidung für das Gute fehlte. Zur Heiligkeit des Willens gehörte auch die vollständige Unterordnung der niederen Kräfte, der Triebe und Affekte unter die Herrschaft des Willens und der Vernunft (Harmonie der Kräfte). Ebenso gehörte auch zum göttlichen Ebenbilde die Gesundheit des Leibes, die Reinheit und Unverderbtheit aller Kräfte desselben.

b) Das Ebenbild Gottes im ethischen Sinn besteht ferner in der Wahrheit der Erkenntnis. Daß der Mensch erkennt, gehört zur substantiellen Seite des göttlichen Ebenbildes, daß er die Wahrheit erkennt, zur ethischen Seite. Gegenstand dieser Erkenntnis war vor allem Gott selbst, der sich dem Menschen im Paradiese offenbarte, dann aber auch seine eigene Natur und die ihn umgebende Außenwelt. Daß der Mensch ein ins Wesen der Dinge eindringendes Erkennen hatte, geht aus der Vorführung der Tiere zum Zweck ihrer Namengebung hervor. Das setzt eben ein ins Wesen der Kreatur eindringendes Erkennen voraus; denn der Name soll das Tonzeichen für das Wesen eines Dinges sein. Auch die prophetische Rede Adams, wie Delitzsch es faßt, über die Innigkeit des ehelichen Bundes beweist seinen Einblick in das Wesen der natürlichen, sittlichen Verhältnisse; er wußte, daß dies Verhältnis die Menschen noch näher aneinander bringt, als Eltern und Kinder verbunden sind. Schließlich gehört hierher Kol 3, 10, das einen Rückschluß gestattet. Wenn also die Wiederherstellung des Menschen zum göttlichen Ebenbild darin

besteht, daß er zur Erkenntnis Gottes erneuert wird, so muß dies ursprünglich zum Ebenbilde Gottes gehört haben.

c) Das göttliche Ebenbild besteht auch in der Seligkeit des Gefühls.

Daß der Mensch fühlt, gehört zu seinem Wesen; daß er sich selig fühlte, war Folge seiner Heiligkeit, und zwar bestand die Seligkeit negativ in der völligen Leidensfreiheit und Unsterblichkeit. Der Mensch war frei, wie von Schmerzen und Leiden, so auch vom Tod, der Summe aller Übel (potuit non mori, posse non peccare, nicht aber: non posse peccare; es war möglich, daß er nicht sterbe und sündige). Hätte er sich bewährt, so wäre daraus geworden eine Unmöglichkeit des Sterbens, non posse mori. Mit der Sünde trat der Tod ein. — Positiv bestand die Seligkeit des Menschen in der Harmonie mit sich selbst, also auch in der Harmonie der höheren und niederen Kräfte miteinander und in der Gesundheit des Leibes, welche davon mitbedingt ist; sie bestand weiter in der Harmonie mit der Kreatur, und der ungestörten Gemeinschaft mit Gott, der ja mit dem Menschen verkehrte am Abend, wenn es kühle war, wozu dann das Wonneland Eden die Umgebung bildete cfr Jes 11, 6 ff. Als der Mensch sündig geworden war, schämte er sich; da hatte er das Bewußtsein der Unschuld verloren, er war sich selbst ein Gegenstand der Beschämung. Er fühlte, daß er nicht war wie er sein sollte. Scham ist ein unseliges Gefühl, noch mehr die Furcht, die schon ein Vorgeschmack des Zornes Gottes ist. Der Mensch floh jetzt, als er das Rauschen der Füße Gottes hörte. — Auch die Herrschaft des Menschen über die Kreatur war eine freiwillige. Die Kreatur huldigte ihm gerne, wie man daraus sieht, daß alle Tiere sich ihm vorstellten. Nach dem Fall ist sein Regiment ein Schreckensregiment geworden. Segen Adams und Noahs. Die Arbeit des Schaffens ist auch geblieben, aber der Mensch pflanzt die Sünde mit fort, nicht das Ebenbild Gottes im ethischen Sinn.

3. Bestimmung und Lebensaufgabe des Menschen.

§ 69. Eine vierfache Bestimmung und Lebensaufgabe war dem Menschen gestellt. Nämlich

a) Die freie Selbstbestimmung fürs Gute, den höchsten Grad der Heiligung und Beseligung zu erlangen und damit in die vollkommenste Gemeinschaft mit Gott zu gelangen.

b) Dieses materielle, leibliche Leben mit dem Geiste zu durchdringen und allmählich zum Geistigen zu verklären 1 Kor 15, 44.

c) Die Fortpflanzung seines unverderbten Wesens in Kindern, ein heiliges Geschlecht, eine hl. Familie von Kindern Gottes zu zeugen, die unter sich durch Bande der Natur, wie der Liebe verbunden, eine hl. Einheit vorstellten.

d) Die ganze Erde, die ganze Kreatur Gottes durch seine Herrschaft in den Dienst Gottes zu ziehen und so zu verklären und auf diesem Wege durch ungestörtes Fortschreiten zum Ziele das Reich Gottes auf Erden zur Darstellung zu bringen.

IV. Die Vorsehung (providentia).

§ 70. Gott ist nicht bloß Schöpfer der Welt, sondern er waltet auch fürsorgend über ihr und ist allgegenwärtig und wirkt in ihr. Er umfaßt mit seiner fürsorgenden Liebe alle Geschöpfe, das Ganze und Große, das Einzelne und Kleine, die Menschen insbesondere und die Auserwählten aufs Besonderste. Er tut es mittelbar und unmittelbar, auf geordnetem Wege oder in außerordentlicher Weise. Ps 147, 9; Mat 6, 26; 32; 10, 29, 30; Luc 12, 6; Act 17, 26.

Seine Fürsorge besteht darin, daß er:

1. Alles Geschaffene erhält (conservatio),
2. bei allem, was geschieht, mitwirkt (concursus),
3. alles zu dem von ihm gewollten Ziele lenkt (gubernatio).

Die Schrift kennt das Wort „Vorsehung" nicht. Sie spricht von dem Willen Gottes, daß die Welt den Endzweck erreiche, um dessen willen sie geschaffen ist (Verherrlichung Gottes, Beseligung der Welt). Darin ist dann wesentlich enthalten, was man in der Lehre von der Vorsehung abhandelt. Nur in den Apokryphen, im Buch der Weisheit, Kap. 17, 2 und 14, 3 findet sich das Wort: πρόνοια Es ist dies ein philosophischer Ausdruck, von dem man nicht leugnen kann, daß er einer biblischen Wahrheit entspricht, nur daß die Schrift die Vorsehung und Regierung der Welt in unmittelbaren Zusammenhang bringt mit der Seligkeit des Menschen und daß ihre Lehre bestimmt modifiziert ist durch die Tatsache des Sündenfalls. Die Vorsehung darf nur betrachtet werden im Zusammenhang mit dem Endzweck der Schöpfung und der Tatsache des Sündenfalles, wovon die Philosophie nichts weiß. Die gewöhnliche Lehre von der Erhaltung (wonach sie eine Verlängerung der Schöpfungstätigkeit, creatio continuata, ein progressus in infinitum ist), hat keinen eigentlichen Schriftgrund. Ihr fehlt der Begriff des Zweckes. Gott erhält aber die Welt, da er sie erlösen wollte, trotz

der dazwischen eingekommenen Sünde, womit sich die Vorsehung auseinandersetzen muß. In der dürren Zeit das Rationalismus ist dieser Artikel zu einer unverhältnismäßigen Ausdehnung gediehen, denn von der providentia hat auch der natürliche Mensch eine Erfahrung. Man wußte sie aber da nur zu rühmen als die Ordnerin der irdischen Geschicke des Menschen.

1. Die Erhaltung.

(Conservatio.)

§ 71. Die Erhaltung ist der fortgehende Akt der Vorsehung Gottes, nach der er kraft seiner wirksamen Einwohnung fort und fort bewirkt, daß alle Kreaturen mit den ihnen eigentümlichen Kräften in ihren Ordnungen und ihrem Zusammenhang mit dem Universum fortbestehen. Für sich selbst ohne den göttlichen Willen kann nichts fortbestehen ebensowenig als entstehen. In der Erhaltung bewirkt Gott, daß das aus nichts Geschaffene nicht wieder vernichtet werde, ins Nichts zurückkehre. Die Erhaltung geschieht durch Gottes Willen und Wort, sie ist das Werk des dreieinigen Gottes. Heb 1, 3; Kol 1, 17; Act 17, 28; Hiob 10, 11—12; Gen 1, 22; Joh 5, 17; Ps 104, 30. — Die Erhaltung wird als „creatio continua"*) bezeichnet, aber doch nur mit relativem Recht, insofern sie jenem dürren deistischen Begriff gegenüber, der Gott von der Welt losreißt, Gott den Schöpfer der Welt innewohnend und wirksam sein läßt, und die Abhängigkeit der Welt betont. Allein es darf diese Auffassung doch nicht die einzigherrschende sein, da sie sonst zu einer anderen Einseitigkeit führt. Dann würde nämlich der Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung verwischt, und wir würden in gewisser Beziehung mit dem Pantheismus zusammentreffen. Es muß daher neben der fortgehenden Abhängigkeit und Bedingtheit der Welt von Gott festgehalten werden eine relative Selbständigkeit derselben. Diese hat sie durch die „causae secundae" (Mittelursachen, speziell Naturgesetze). Gott hat zwar nicht schöpferische, aber quasi schöpferische Kräfte in die Welt gelegt (generatio — Samenkorn). Moderne Naturbetrachtung ist es, diese causae secundae absolut selbständig zu machen und zu vergessen, daß die causa principalis Gott ist. Religiöse Naturbetrachtung dagegen führt, namentlich in besonderen Fällen z. B. Plagen, die Naturerscheinungen auf Gott zurück.

*) Der Ausdruck darf nicht mißverstanden werden; die Schöpfung selbst ist abgeschlossen, Gott ruhte am siebten Tag von allen seinen Werken.

2. Mitwirkung Gottes bei den Bewegungen der Kreatur (Concursus).

a) Die Lehre vom concursus im allgemeinen.

§ 72. Da die causae secundae nur eine relative Selbständigkeit haben, so stehen alle Bewegungen der Kreatur unter dem Einfluß Gottes. Er ist bei aller Bewegung mitwirkend, Jes 10, 15, ohne daß jedoch die Bewegung der Kreatur ein Schattenspiel an der Wand wäre. Bei der Mitwirkung richtet sich Gott nach der Beschaffenheit der Kreatur. Mit den Unfreien handelt er auf unfreie, d. h. zwingende Weise; mit den Freien auf freie Weise, so daß der Wille nicht beeinträchtigt wird und doch Gott seinen Einfluß behält. Er wirkt mit, ohne daß er störend in das Leben der Kreatur eingreift. Ein anderer ist der concursus beim Guten, ein anderer beim Bösen, wenn die Kreatur ihre Freiheit mißbraucht. Inwiefern Gott beim Bösen einwirkt, haben unsere Alten in der scholastischen Formel niedergelegt: Deus concurrit ad materiale, non ad formale peccati. Überall findet eine Bewegung der Kreatur statt, das ist das Materiale. Diese geht vor sich unter Mitwirkung Gottes. Dagegen die Richtung, die ethische Bestimmtheit der Bewegung, das Formale, ist Sache der Kreatur. Die Feinde griffen z. B. Israel oft mit Unrecht an; Gott wirkte materiell mit, insofern er den Feinden die Macht gab. Aber zum Angriff gab er den Anstoß nicht. Man unterscheidet daher die physische Beschaffenheit einer Handlung und die ethische Richtung derselben. Bei der Handlung als solcher wirkt Gott mit, aber nicht insofern sie böse ist, z. B. als Eva die Frucht nahm, wirkte Gott mit zum Ausstrecken der Hand, auf das Verbotene sie zu richten aber nicht. Oder bei einem Diebstahl wirkt Gott mit zum Ausstrecken der Hand, aber nicht zur Richtung auf das verbotene Objekt. So bleibt Gott trotz aller Mitwirkung unbefleckt von der Sünde und ist in keiner Weise Ursache derselben. Das Gute jedoch ist von Gott auch gewirkt und veranlaßt. I Kor 15, 10.

b) Kreatianismus und Traduzianismus.

§ 73. Die Frage, die zwischen den Anhängern des Kreatianismus und Traduzianismus verhandelt wurde, ist die, ob bei jedesmaliger Entstehung eines Menschen durch Zeugung nur der Leib, oder auch die Seele sich fortpflanze, oder ob Gott die Seele jedesmal neu schaffe. Das letztere behauptet der Kreatianismus, das andere der Traduzianismus. Wenn

der Kreatianismus sich auf Stellen wie Ps 139, 13—16; Hiob 10, 12 beruft, so ist leicht einzusehen, warum die Berufung auf diese Schriftstellen für die Entscheidung dieser Frage nichts verschlägt zugunsten des Kreatianismus; denn Gott wirkt bei allen mit, er ist die causa principalis, so daß also alles, was durch die causae secundae geschieht, doch auf Gott zurückgeführt wird und in allen diesen Stellen ist ja nicht bloß die Entstehung der Seele, sondern auch des Leibes auf Gott zurückgeführt. Diese wären nur dann entscheidend für den Kreatianismus, wenn bloß von der Entstehung der Seele durch Gott die Rede wäre. Auch die Stelle, auf die der Kreatianismus mit Vorliebe sich beruft, Heb 12, 9, wo die Rede ist von den Vätern unseres Fleisches und dem Vater der Geister trägt nichts aus; hiermit ist nur gesagt, daß alles was Geist und Leben in sich hat, dieses dem schöpferischen Hauch Gottes verdankt. Num 16, 22; 27, 16; Sach 12, 1. So kann also die Stelle Heb 12, 9 nicht auf die Erschaffung der Menschenseele allein bezogen werden. Es ist an dieser Stelle auch zu beachten, daß es sich um den Unterschied zwischen dem natürlichen und geistlichen Leben handelt. Zudem ist die ganze Anschauung des Hebräerbriefes traduzianisch und weit entfernt von der kreatianischen Anschauung, Heb 7, 10. Wir müssen also sagen, die Schriftstellen, die der Kreatianismus für sich anführt, beweisen nicht das Recht seiner Annahme. Aber für den Traduzianismus entscheidet die gesamte Anschauung der Schrift von der Erhaltung im Unterschied von der Schöpfung. Sowie Gott am siebenten Tage ruhte, war die Welt aus dem Stadium der Schöpfung in das der Erhaltung getreten. Also ist es mehr ein Grund, der aus der Gesamtbetrachtung der Hl. Schrift abgeleitet ist, der für den Traduzianismus entscheidet; Offenbarungstatsachen sind es, die für ihn sprechen, nämlich:

1. Der Schöpfungssabbath. Dieser bildet die scharf markierte Grenze zwischen der schöpferischen und erhaltenden Tätigkeit Gottes. Das charakteristische derselben ist die Wirksamkeit der causae secundae. Wenn aber Gott ruht von allen seinen Werken, schafft er auch keine Seelen mehr.

2. Die Schöpfung des Weibes. Nirgends lesen wir in der Hl. Schrift, daß dem Weib die Seele geschaffen wurde und wenn irgendwo, so wäre doch dies hier am ersten am Platze gewesen. Gott bildet das Weib aus der Rippe des Mannes, und dann ist sie lebendig und hat eine Seele, ohne daß sich der Akt des Einhauchens wiederholt. Die Zelle aus Adam entnommen, war lebendig.

3. Die Einheit des Menschengeschlechts. Die Anschauung der Schrift ist, daß das Menschengeschlecht ein einheitlicher Organismus ist, der sich millionenfach verzweigt. Diese Tatsache wird vom kreatianischen Standpunkt aus nicht festgehalten werden können, Act 17, 26; Rom 5, 17.

4. Die Tatsache der Erbsünde. Diese ist ja Rom 5, 12 in die engste Verbindung gesetzt mit der in Adam sich konzentrierenden Einheit des Menschengeschlechts. Würde nur der Leib durch Zeugung sich forterben, so hätten wir bloß zwei Annahmen, nämlich, daß die Sünde ihren Sitz im Leibe habe, oder daß Gott die Seele mit Sünde behaftet schaffe, was eine Lästerung ist. — Der Kreatianismus hält sich zwar von der Lästerung frei, sagt aber, sobald die Seele mit dem Leibe vereinigt wird, werde sie von der Sünde angesteckt und er macht also den Leib zum Sitz der Sünde. Aber ist ein solches Preisgeben des Reinen an das Unreine, so daß notwendig die Verunreinigung erfolgen muß, anzunehmen? Nimmermehr! Hier ist auch noch hinzuweisen auf den Präexistenzianismus, den Origenes nach der griechischen Philosophie lehrte, daß nämlich die Seelen der Menschen seit der Schöpfung existierten und sich gegen Gott entschieden und darum gefallen und böse geworden sind. Sie werden mit dem durch Zeugung ins Leben gerufenen menschlichen Leib vereinigt und können nun der Erlösung teilhaftig werden. So wollte man die Willensfreiheit wahren, die durch die Erbsünde aufgehoben werde. Diese Lehre ruht aber ganz auf philosophischer Spekulation und hat keinen Boden in der Schrift, ist reiner Spiritualismus. — Somit läßt sich's also nicht anders denken, als daß die Seele fortgepflanzt wird.

Zudem ist der Kreatianismus widerlegt durch die Tatsache der natürlichen Erfahrung, daß sich Gaben, Anlagen, Temperament auf die Kinder forterben*). Dies zeugt laut für den Traduzianismus, nur daß hiebei festgehalten werden muß der concursus Gottes, der bewirkt, daß die Kinder nicht bloß Abklatsch ihrer Eltern sind, der zur Folge hat, daß bei den Kindern oft Anlagen sind, von denen bei den Eltern keine Spur zu entdecken war und daß oft bei Kindern begabter Eltern diese Anlagen fehlen. Gott greift oft weiter zurück; ja wir dürfen annehmen, daß jeder Mensch als eine Entfaltung der Potenz, die Gott in Adam gelegt hat,

*) Die neuere ärztliche Wissenschaft, hat sich besonders mit der Vererbungslehre beschäftigt, so daß sie zur Aufstellung genauer Gesetze gekommen ist über die Zellenteilung. Je öfter in der Ahnenreihe Zellen gemeinsamer Abstammung sich vereinen, desto deutlicher treten bestimmte Anlagen hervor.

*

zu betrachten ist. Der Kreatianismus kann die Fortpflanzung der Gaben sich nicht erklären, der Traduzianismus ohne Festhalten am concursus Gottes nicht das eventuelle Ausbleiben derselben oder ihr unerwartetes Auftreten. Gott teilt Gaben aus, dem einen diese dem andern jene und gibt zu besonderer Zeit die Männer, die ein Volk braucht.

3. **Regierung** (Gubernatio).

a) Die Lehre im allgemeinen.

§ 74. Hier muß vor allem der Zweck ins Auge gefaßt werden, nämlich daß Gott die geschaffene Welt zu ihrem Ziele führen will, und zwar zu seiner Verherrlichung und des Menschen Beseligung, das ist Gottes Heilsökonomie, die er auch durch Wunder sich vollziehen läßt. Auch für die Regierung Gottes ist neben der menschlichen Freiheit die Mitwirkung Gottes, die hier Leitung, Lenkung, gubernatio ist, festzuhalten. Das Wunderbare bei der Regierung Gottes ist, daß das von ihm gewollte Ziel erreicht wird, trotz der Freiheit des menschlichen Willens, ja trotz der Sünde, die Gottes Plan zu vereiteln droht. — Die Schrift hat keine allgemeine Lehre von der Regierung, aber sie bezeichnet Tatsachen, aus denen die Weltregierung hervorgeht; hieher gehört vor allem Act 17, 26. Die Verteilung des Menschengeschlechts über die Erde hin, die Völkerwanderungen, ihre Niederlassungen, die Anweisung des geographischen Schauplatzes eines Volkes und die hiedurch bedingte Geschichte zeugen für die Weltregierung. In dieser Schriftstelle ist die Weltregierung in Verbindung gesetzt mit dem Weltziel und dem Erlösungswerk. Gott hat die Geschicke der vorchristlichen Völker so gelenkt, daß sie ihn suchen sollten, ob sie ihn fühlen und finden möchten. In der weiteren Schriftstelle Rom 11, 30—32 ist die Verbindung von Weltregierung und Heilsplan Gottes eine noch innigere. Die Verwerfung Israels diente zum Heil der Heiden; umgekehrt wird die Bekehrung der Heiden Israel zum Eifer reizen. Act 4, 27, 28 ist das Zusammenwirken göttlicher, menschlicher und teuflischer Faktoren zu einem Ziel, zum Heil der Menschheit, hervorgehoben. Die Tatsachen führen den Menschen, wie Gott will; ein Pharao wollte die Tatsachen nicht anerkennen, so zerschellte er. Noch deutlicher zeigt sich das Walten Gottes im Leben Josephs, Gen 50, 20. Er sollte dem Volk Israel ein Asyl im Lande Gosen bereiten, wo es in aller Stille heranwachsen könnte zum kräftigen Jünglingsalter.

b) Die Gegensätze gegen diese Lehre.

§ 75. Der Fatalismus, (von fatum = das Gesprochene: es geht alles nach einem Spruch), der alles, was in der Welt geschieht, mit Notwendigkeit geschehen läßt, hebt dadurch alle Freiheit und mit ihr auch die göttliche Persönlichkeit auf. Er verkennt völlig den Einfluß des Gebetes, durch welches der Gläubige an der Weltregierung selbst beteiligt wird. Die Notwendigkeit wird selbst zu Gott erhoben, das Fatum ist eine bindende Macht. Den Fatalismus bis zur äußersten Konsequenz lehren die Stoiker. Auch der persönliche Gott der Muhamedaner vertritt am Ende die Stelle des unausweichlichen Verhängnisses. — Der Casualismus ist das Gegenteil davon. Er läßt alles dem planlosen, blinden Zufall unterworfen sein. Hier ist die Freiheit der freien Kreaturen auch auf die Unfreien übertragen. Die Epikuräer lassen gar in ihrem Atheismus die Welt aus dem zufälligen Zusammenstoß der Atome entstanden sein. — Man redet im christlichen Sinn von einem Zufall Luc 10, 31, wenn man geringfügige Dinge bezeichnen will, deren Zusammentreffen nicht auf notwendigem kausalen Zusammenhang beruht, und die man nicht für wichtig genug hält, um sie Fügungen der göttlichen Vorsehung zu nennen, wiewohl man weiß, daß es eigentlich keinen Zufall gibt. Ebenso redet man im christlichen Sinn von einem Schicksal und bezeichnet damit die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung und ihrer Gesetze am Ganzen und Einzelnen gleichfalls mit Einrechnung der Freiheit. Das Böse aber geschieht nicht durch Gottes Fügung wohl aber unter Gottes Zulassung; wenn Gott die Hand abtut. Siehe auch § 85.

c) Das Wunder.

§ 76. Die Weltregierung Gottes geschieht auch durch Wunder. Wunder nennen wir ein Ereignis, welches nicht zurückgeführt werden kann auf bekannte Gesetze des irdischen Lebenskreises, sondern auf eine außenstehende Macht. Der religiöse Eindruck, der durch sie hervorgerufen wird, lenkt die Gedanken auf Gott. Im NT kommen dafür folgende Namen vor: *τέρατα* betont das auf menschlicher Seite hervorgerufene Staunen, *σημεῖα* hebt das Hinweisen auf etwas Außerordentliches in Gegenwart und Zukunft hervor, *δυνάμεις* bezeichnet das hier offenbarwerdende Kraftwirken Gottes; bei dem Herrn heißen sie *ἔργα*, Werke schlechthin. Die Wunder bestätigen besonders die Wahrheit des göttlichen Wortes, Marc 16, 20. Die Kirche steht und fällt mit dem Wunder-

glauben und Offenbarung. Man kann das Wunder nicht erklären, das kann man bloß glauben oder verneinen. Wenn man das Wunder verneint, muß man das ganze Christentum verwerfen. — Man unterscheidet zentrale und peripherische Wunder; zentrale sind, die das Zentrum der Offenbarung bilden z. B. Christi Geburt und Auferstehung; peripherische sind, die im Umkreis liegen, nämlich die Wunder, die der Herr getan hat, oder die Propheten und Apostel. — Das Wunder in der Entstehung der Kirche und im Leben des einzelnen Christen führt uns hin zu Gott. Die Kirche ist ja selbst ein Wunder, keine Menschenpflanzung, sondern Gottes Werk. Das gilt auch von der Bekehrung. Dem Apostel des Nordens Ansgar hatte man vorgeworfen, daß er keine Wunder tue; darauf entgegnete er: Ich begehre nicht darnach ein Wunder zu tun, sondern ein Wunder zu erleben. — Auch für die Natur hat das Wunder seine Bedeutung, sie wird da zu Höherem benützt, und entfaltet Kräfte, wie man sie gar nicht erwartet hätte z. B. bei der Speisung der Fünftausend. Es ist eine Erhebung der Natur, z. B. bei der Verwandlung des Wassers in Wein. Bisweilen wird sie auch in den Dienst gezwungen, wie beim Durchzug Israels durchs rote Meer. — Die hauptsächlichsten Einwürfe gegen das Wunder sind, daß dadurch die Naturgesetze aufgehoben würden, daß der natürliche Verlauf gestört würde. Wunder und Glaube passe nicht recht zusammen. Naturgesetze sind jedoch nur Ausdruck der konstanten Wirkungsweise der erforschten Naturkräfte; über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einzelner von Gott schöpferisch gewirkter Ereignisse kann aus ihnen nichts gefolgert werden. Gott ist ein freier Gott und die Bestimmung der Natur ist, seinem Willen zu dienen. Wunder auf Erden sind Naturgesetze im Himmel. In ihnen erfolgt, wie Vilmar sagt, der Durchblick einer höheren Ordnung der Dinge durch die niedere Ordnung derselben, die Herauskehrung einer anderen, nach der Seligkeitswelt hingewendeten Seite der Naturwelt. Wie eng aber Glaube und Wunderwerke zusammengehören zeigt das Wort Jesu Joh 10, 38. cfr Ps 72, 18. — Die Rationalisten suchten die Wunder auf natürliche Weise zu erklären und machten sich damit lächerlich. Die wunderscheue Theologie erklärt als das wesentliche dieser Vorgänge nur den religiösen Eindruck und nimmt an, daß sie doch, wenn auch auf eine für uns nicht durchsichtigen Weise, aus dem Naturzusammenhang hervorgehe. (Diese Annahme versagt aber z. B. gegenüber den Wundern der Totenerweckungen; wie sollte es sich da um Naturvorgänge handeln, die uns noch nicht genügend bekannt sind!). In diesem Sinn behauptete

auch Ritschl, Christi Wunder seien keine Naturveränderungen gewesen. Als Wunder gelten ihm solche auffallende Naturerscheinungen, mit welchen die Erfahrung besonderer Gnadenhilfe Gottes verbunden ist. — Wunder dauern in der Kirche fort, aber sie treten nicht so auffallend auf, wie bei den Aposteln (Glaubenswunder). In der römischen Kirche wird ein so großer Nachdruck auf das Wunder gelegt, daß man sagt, wo kein Wunder geschieht, gibt es keine Kirche. Aber Paulus sagt, nicht solle man sich bemühen, Wunder zu tun, sondern: strebet nach den besten Gaben, I Kor 12, 29—31. — Endlich ist hier noch hinzuweisen auf die Unterscheidungszeichen der göttlichen Wunder von den teuflischen. Zauberei hat es gegeben z. B. in Ägypten, da die Zauberer Mose und Aron vor Pharao widerstanden Ex 7, 11 ff. Es gibt auch jetzt noch Zauberei, und wird sie auch geben in der Endzeit. II Thess 2, 9. Beiderlei Wunder sind übernatürlich, der Unterschied aber liegt in den begleitenden Umständen, in der Art und Weise. Der Zauberer gebraucht zwar den Namen Gottes, aber er ruft nicht Gott an; er vertraut auf das Zauberwort; diese Wunder führen immer mehr weg von Gott. Durch den Zauberer wird man in das finstere Reich gebracht und das äußert sich dann, wie bei den ersten Menschen.

V. Die Lehre von der Sünde.

§ 77. Der gegenwärtige Zustand des Menschen ist der status corruptionis. Daß der Mensch gegenwärtig im Zustand des sittlichen Verderbens sei und in einem unrichtigen Verhältnis zu Gott stehe, ist eine unleugbare, anerkannte und auch von den Heiden bezeugte Tatsache. So bekennt der Dichter Virgil: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata". Gen 6, 5. Durch die Offenbarung nur wird die Tiefe der Verderbnis aufgeschlossen und muß mehr aus dem Worte geglaubt werden, als daß es erkannt werden könnte. Doch hängt von der Erkenntnis der Sünde und dem Maße der Erkenntnis derselben die Einsicht ab in das Werk der Erlösung und in die Tiefe der Gnade. Fast alle Irrtümer auf anthropologischem Gebiet und in der Lehre von der Heilsordnung entspringen aus dem Mangel der rechten Sündenerkenntnis.

1. Begriff der Sünde.

Den Begriff der Sünde können wir nur aus dem abstrahieren, was über die Genesis der Sünde die Hl. Schrift sagt. Sie charakterisiert sie

zunächst als Überschreitung der der Selbstbestimmung und Weltmächtigkeit des Menschen gesetzten Schranke, also als Ungehorsam. Hierin lag die Probe, auf die er gestellt war und die Möglichkeit, sich zu bewähren. Er fiel aber in Sünde, die sich näher bestimmt durch das eigenmächtige Begehren und die widergöttliche Aneignung eines untergeordneten, kreatürlichen Gutes, ein Widerspruch und Ungehorsam gegen Gott den Gesetzgeber und in der Nichtachtung der Gemeinschaft mit ihm als des höchsten Gutes.

Der Mensch setzt die kreatürliche Welt als Strebeziel außer und über Gott. Nicht das Böse um des Bösen willen begehrten Adam und Eva, nicht Lust an der Überschreitung der göttlichen Schranke als solcher war es, sondern das Begehren eines Gutes, das sich der Mensch nicht anders, als im Widerspruch gegen das göttliche Gebot aneignen konnte, nämlich des Gutes der Gottgleichheit, nicht bloß des pur materiellen Genusses. Es ist wahr, daß die Sünde immer gewollt wird sub specie et ratione boni. Güter, irdische und übernatürliche, erstrebt der Mensch, aber es sind doch irreale Güter, Scheingüter, weil sich der Mensch darin zu befriedigen glaubt; außerhalb Gott will er Befriedigung finden und so ist also ein anderes Charakteristikum der Sünde die Lüge und Selbsttäuschung; das vermeintliche Gut zerfließt in Nichts. Daher wird der Teufel als Vater der Lüge bezeichnet. Daraus ergibt sich uns nun folgende Definition der Sünde. Sie ist das Begehren, Streben und Greifen nach einem kreatürlichen Gut außer und wider Gott, verbunden mit der sich hernach als Täuschung erweisenden Vorstellung eines dadurch zu erlangenden, vollbefriedigenden Glückes, von dem man völlige Selbstbefriedigung zu bekommen hofft. Nach 1 Joh 3, 4 ist der Begriff der Sünde die *ἀνομία*, alles was der Norm des göttlichen Gesetzes nicht entspricht. Die Sünde kann also nicht auf die wirklichen Willensakte beschränkt werden (wie die Pelagianer tun), wiewohl der freie Wille des Menschen es ist, der ihn überhaupt zurechnungsfähig macht. Es gibt bei der Sünde nicht bloß affectus, sondern auch defectus, nicht bloß sündliche Handlungen, sondern auch sündhafte Zustände. Am vollständigsten ist die Definition Melanchthons, der sagt: Sünde ist omnis vel defectus vel inclinatio vel actus pugnans cum lege dei. Ursache der Sünde ist nicht Gott, weder teilweise noch ganz, weder direkt noch indirekt, er hat den Menschen die Sünde nicht anerschaffen, Gen 1, 31, auch die Anlage dazu nicht, (Pelagius), wohl aber die Freiheit der Selbstbestimmung und damit die Möglichkeit der Sünde. Das ist das einzige

von ihr, was man begreifen kann. Der Grund derselben ist allein in dem kreatürlichen Willen des Menschen und im Teufel zu suchen, der Lüge redet aus seinem Eigenen Joh 8, 44. Die Sünde ist das einzige Eigentum der Kreatur, alles andere hat sie von Gott (Augustana „de causa peccati" Art. XIX). Die unmittelbaren Folgen der Sünde sind Schuld und Strafe. Schuld ist ein Verhältnis gegenüber dem Sittengesetz, nämlich die Verhaftung, das Verfallensein unter die Strafe, die das Gesetz bei nicht erfüllter Forderung droht. Die Strafe ist das von Gott geordnete Übel, das der Sünde folgt als Reaktion der göttlichen Gerechtigkeit gegen dieselbe. Das Maß, wonach Schuld und Strafe sich bemißt, ist das göttliche Gesetz, das Sittengesetz in der Brust und das geoffenbarte.

2. Lehre von dem Sündenfall*).

§ 78. Die Genesis der Sünde ist, daß im Menschen der Zweifel an Gottes Wort, Wahrheit und Güte und andrerseits die widergöttliche Lust erweckt wird; dadurch wird die Autorität des göttlichen Wortes erschüttert und dem Menschen der sittliche Halt entzogen. Es wird in dem Menschen, zunächst in dem Weibe, dem der Versuchung zugänglicheren Teil, die Lust erweckt, das Begehren nach einem von Gott verbotenen Gegenstand. Die Lust spiegelte dem Menschen den Gegenstand seines Verlangens als ein begehrenswertes, lockendes und reizendes Gut vor. Mit dem täuschenden Schein des Gutes, des Glückes umkleidet die Lust dem Menschen das Böse, so daß er es, um des vorgespiegelten Scheingutes willen, will und tut. Das ist der Betrug der Sünde, dem der Mensch zugänglich war vermöge der sinnlichen Natur. Der Anreiz folgte auf sinnlichem und geistlichem Gebiet, doch so, daß der sinnliche Reiz das Mittel, der Köder des Teufels war. Das Gebot war die einzige Schranke. Die Natur war damals unverderbt, die Forderung war eine kleine. Der Mensch war nicht in Not. Seine Tat war daher eine Tat des Ungehorsams, Unglaubens, Undanks. Der ganze Zustand des Menschen ist nun sündig, der Unglaube ist aber hauptsächlich defectus. Daß der Zustand sündlich sei, will die römische Kirche nicht zugeben, und doch ist es an dem. Luther sagt im Art Smalc III, 1 daß der defectus besteht im Fehlen der Furcht Gottes, der Liebe Gottes, keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben haben.

*) Siehe Bauer-Deinzer, Ethik § 18.

3. Die Erbsünde.

§ 79. Die Erbsünde ist der dem Menschen angeborne verderbte Zustand, der negativ in dem Mangel der dem Menschen anerschaffenen göttlichen Gerechtigkeit und positiv in der bösen Lust besteht. Die Erbsünde ist das die ganze menschliche Natur umfassende Verderben, das mit dem Verlust des ursprünglichen Ebenbildes verbunden in der bösen Lust besteht und durch die natürliche Zeugung sich fortpflanzt, sie zum Guten untüchtig, aber zum Bösen geneigt macht und sie dem göttlichen Zorn und der ewigen Verdammnis unterwirft.

Da Adam Anfänger des Menschengeschlechts ist, so ist nicht er allein gefallen, sondern mit ihm das ganze Geschlecht. Die Sünde pflanzt sich auf die Nachkommen immer fort und macht sie sündig, Gen 5, 3; Joh 3, 6. Das hier gebrauchte Wort „Fleisch" (σάρξ) bezeichnet des Menschen Seele und Leib, unberührt vom Geiste Gottes. Gleichbedeutende Ausdrücke für die Erbsünde sind Rom 7, 17 „innewohnende Sünde", das „anhangende Böse" Rom 7, 21. „Gesetz in den Gliedern", „Gesetz der Sünde", Rom 7, 28. — Gen 8, 21; Gen 5, 3.

4. Wesen der Erbsünde.

Die Erbsünde ist wirklich Sünde und besteht aus zwei Stücken: aus der Unfähigkeit zu allem Guten und Geistlichen, zum Erkennen göttlicher Dinge; das ist der defectus, Rom 3, 23, dem Erbmangel (privatio iustitiae originalis), Rom 3, 9—18, und aus der Erblust, der Geneigtheit zu allem Bösen, affectus (carnalis concupiscentia), Rom 7, 7—8; Mat 15, 19. Luther sagt: sie ist die rechte Natur-, Haupt- und Personsünde, die Mutter aller Sünde. Sie hat alle Kräfte des Menschen verderbt und ist demnach eine totale und gründliche Korruption, doch nicht so, daß nicht eine Wiederherstellung durch die göttliche Gnade möglich wäre. Der Vernunft fehlt das rechte Licht in göttlichen Dingen, dagegen ist sie verfinstert und dem Irrtum preisgegeben, I Kor 2, 14. Dem Willen fehlt Licht und Kraft zum Guten, dagegen ist er zu allem Bösen geneigt, Rom 7, 15. Die Affekte und sinnlichen Triebe haben sich emanzipiert und sind den höheren Kräften nicht untertan. Die Tiefe des sündlichen Verderbens wird man erst in der Versuchung und Anfechtung gewahr.

5. Imputatio peccati Adamitici.

§ 80. Daß die Sündhaftigkeit bei allen Menschen vorhanden ist und sich vererbt, bezeugt die Erfahrung. Auch aufrichtigere Weltmenschen

gestehen das zu. In anderer Weise tut das auch die schlechte Welt, indem einer dem anderen alles Böse zutraut. Der Optimismus wie der Pessimismus beurteilt den sündigen Zustand falsch; der erstere will das Böse nicht sehen, der andere zweifelt an der Besserung, so daß er die Menschen verachtet. Doch bezieht sich das bloß auf die Welt der menschlichen Gesellschaft. Das Verhältnis des Menschen zu Gott zu bestimmen, liegt der Welt fern. Die Erbsünde ist ja Feindschaft wider Gott (Ephes 2, 3). Daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf, ja, daß wir in Sünden empfangen und geboren sind, ist unzweifelhafte Schriftlehre. Wo aber Sünde ist, da ist auch Schuld. Der Erbsünde entspricht die Erbschuld. Die Augustana sagt: „docent, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum etc.". Damit ist anerkannt die Erbschuld. Es ist also nicht so, daß wir die Erbsünde nur als Seuche, von der wir unschuldigerweise angesteckt wurden, betrachten dürfen; dann würde sie nur ein beklagenswertes Übel sein und außer Betracht würde die Schuld derselben bleiben. Die Schrift bezeichnet die uns allen anhaftende Fehlerhaftigkeit (vitiositas) als Erbschuld. Da ist nun eben die schwierige Frage, wie etwas, das uns angetan ist, das nicht unsere Tat ist, uns doch angerechnet werden kann. Es ist dabei zu unterscheiden die Anrechnung der angeerbten Sündhaftigkeit und die Zurechnung des lapsus Adams. In beides hat Adam seine Nachkommen hineingezogen. Daß, wo Sünde ist, Gottes Mißfallen auf dem Menschen ruht, ist freilich unleugbare Schrifttatsache. Aber wenn sich auch auf diese Weise begreift, warum die Erbsünde auch eine Schuld involviert, so bleibt doch die Schwierigkeit bestehen: Wie kann dem Menschen eine fremde Schuld zugerechnet werden, ohne selbständige Willensentscheidung und persönliche Verschuldung? Die Frage, soweit wir sie lösen können, kann nur so beantwortet werden, daß man auf den Charakter der Menschheit als eines Organismus hinweist. Nach göttlicher Anschauung, wie sie uns im AT begegnet, ist das Verhältnis ein organisches d. h. der Einzelne muß die Last des Ganzen tragen, dem er auch durch Bande der Natur angehört, unangesehen seiner besonderen Verschuldung oder relativen Unschuld (cfr Daniels Bußgebet 9, 4 ff.); und ebenso haftet das Ganze solidarisch für die Versündigung des Individuums. Sie wird am Ganzen von Gott gestraft und das um so mehr, je prinzipieller die Stellung des einzelnen ist. So straft Gott den Hochmut Davids (Volkszählung) an der ganzen Volksgemeinschaft Israels, I Chron 21, 15; ebenso schon den Diebstahl des Achan Jos 7, 1 ff. oder

die Sünde Rubens an dem ganzen Stamm Gen 49, 3 ff. In dem Stammvater sieht und richtet er das ganze Geschlecht; da wird also einesteils das durch gemeinsame Abstammung verbundene Ganze, wie eine moralische, oder vielmehr, wie eine leibhaftige Person angesehen und behandelt, anderenteils wird die Sünde des zentralen Hauptes wie eine Gesamttat und Gesamtschuld des damals in ihm keimhaft beschlossenen Geschlechtes angesehen, Rom 5, 12—21. Dort wird der erste und zweite Adam einander gegenübergestellt, weil von beiden gleichumfassende und bestimmende Wirkungen auf die Gesamtheit ausgehen und zwar ohne persönliche Verschuldung und Verdienst des einzelnen. Durch einen Menschen ist die Sünde gekommen und der Tod auf das ganze Geschlecht. Bei dem Vorhandensein des Todes haben die einzelnen gesündigt, ihre Sünden haben nicht jedesmal erst den Tod nach sich gezogen, sondern der Tod übte schon seine Herrschaft ohne Zutun des einzelnen; er wurde unter seiner Herrschaft geboren. Da vor dem Gesetz den Menschen ihre Sünden nicht angerechnet wurden, sie also nicht um dieser willen dem Tod verfallen konnten, herrschte nun doch der Tod von Adam bis auf Mose; so ist's klar, daß durch die Übertretung des einzelnen die Vielen vor Gott als Sünder zu stehen gekommen sind. Vor Gott gelten alle Kinder Adams, abgesehen von ihrer persönlichen Verschuldung als Kinder des Zorns. So viel von der Zurechnung der Übertretung Adams. Was aber die Zurechnung der moralischen Verderbtheit des einzelnen an denselben anlangt, so gilt Röm 7, 7—13. Gleichviel wie dieser Zustand entstanden ist, er ist da als persönliches Verhalten des einzelnen und dies Verhalten ist wider das Gesetz. Darum ist er Kind des Zorns.

Trotz der gegebenen Erklärung erscheint es aber doch als eine Härte, daß, was der einzelne leiden muß, ihm als Schuld angerechnet wird. Aber die Sache hat noch eine andere Seite. Der Zustand der Verderbtheit ist uns angetan. So ist er ein Unglück, das Gottes Erbarmen erregt. Das gleiche gilt auch von der Zurechnung des lapsus Adams selber. — Unsere Alten haben die scheinbare Härte zu mildern gesucht auf eine doppelte Weise. Obwohl die Erbsünde verdammlich macht, so verdammt doch Gott um derselben willen keinen, wie denn auch unser Gewissen uns in anderer Weise die Tatsünde als „das Innewerden unseres verderbten Zustandes" anrechnet. Der Sohn soll nicht um seines Vaters Sünde willen sterben; das gilt im AT vom zeitlichen Tod und im NT vom ewigen Tod. Es stirbt ein jeder nur um seiner persönlichen Sünde willen. Für den Gläubigen ist der Tod kein Tod mehr, es fehlt ihm der Stachel. Dieser

verschiedenen Anschauung der Erbsünde und Tatsünde entspricht auch die kirchliche Anschauung. Haben doch unsere Alten den ungetauft verstorbenen Christenkindern die Seligkeit nicht abgesprochen. Und der andere Gedanke ist der Hinweis, den wir auch Rom 5, 18 finden, auf den zweiten Adam. Durch ihn wird uns in überflüssigem Maße Leben und Gerechtigkeit verschafft und ebenso wie die Schuld Adams ohne unser Zutun unsere Schuld wurde, so auch des zweiten Adams Verdienst unser Eigentum. In ihm ist prinzipiell Leben vorhanden, ohne unser Zutun. Wie dort der Tod herrschte, ehe es zum Sündigen des einzelnen kam, so herrschte da das Leben, ehe es zu guten Werken unsrerseits kam.

6. Eigenschaften der Erbsünde.

§ 81. Drei Eigenschaften kennzeichnen vor allem die Erbsünde:

a) Naturalis inhaerentia: d. h. die Erbsünde ist dem Menschen nicht anerschaffen und ist auch nicht seine Substanz geworden (gegen Flazius), so daß seine Persönlichkeit vernichtet worden wäre. Die Erbsünde ist vergleichungsweise accidens*), doch nicht äußerlich anhängendes, sondern mit der Natur verwachsenes und verwobenes, so daß es dem Menschen gleichsam zur andern Natur geworden ist. Die Sünde ist tief in den Menschen, in alle Kräfte Leibes und der Seele eingedrungen, so daß sie auf natürliche Weise nicht mehr von seiner Substanz getrennt werden kann, wie man an den Verdammten sieht. Scheidet doch der Tod die Sünde nur von den Gläubigen.

b) Naturalis propagabilitas: Gen 5, 3; Joh 3, 6. Die Sünde pflanzt sich mit der geistleiblichen Natur des Menschen fort. Der Kreatianismus läßt bloß den Leib sich fortpflanzen, die Seele neu geschaffen werden. Diese Lehre stimmt nicht zur Erbsünde, wohl aber der Traduzianismus mit Tertullians Satz: „tradux animae, tradux peccati". (Tradux = Weingesenk.)

c) Tenacitas seu pertinax inhaesio: Die Erbsünde hängt dem Menschen an, so lange er lebt, auch wenn er durch Gottes Gnade wiedergeboren und geheiligt ist, Rom 7, 17 und 24. Dies richtet

*) Accidens nennt man gewöhnlich etwas, was das Wesen, die Sache selbst nicht ändert; es wird das Unwesentliche damit bezeichnet. Aber in der Konkordienformel (I) heißt Accidens, was nicht für sich selbst besteht, noch ein wesentlicher Bestandteil eines andern ist.

sich gegen die römische Kirche, die durch die Taufe nicht allein die Schuld, sondern auch das Materielle der Erbsünde, die sündige Lust getilgt sein läßt, daß nur noch fomes peccati, der Zunder, der an sich unschädlich ist, freilich aber Funken fangen kann, übrig sei. Der Satz richtet auch den Perfektionismus der Pietisten, Methodisten usw.

7. Die Tatsünde.

§ 82. Alle Tatsünden gehen aus der Erbsünde, als aus ihrer Wurzel hervor und heißen „Werke des Fleisches" Gal 5, 19; „Werke der Finsternis", Ephes 5, 11; „Werke des alten Menschen", Kol 3, 9; „tote Werke", Heb 9, 14, wobei auch an die levitische Verunreinigung durch Berührung von Leichnamen zu denken ist. Sie sind mannigfaltig in der Art, je nach dem verschiedenen Einteilungsgrund:

a) Nach der innenwirkenden Ursache.

1. Willentliche Sünden (peccata voluntaria), sind solche, die mit Willen und Wissen wider das Gewissen getan werden, und zwar aus reiner Bosheit mit kaltem Blut, Heb 10, 26; (Beispiele: Judas, Ahithophel, Absalom, Pharao), oder unter mächtig versucherischer Einwirkungen von außen, oder in der Befangenheit von der Leidenschaft, z. B. David, Petrus.

2. Unwillentliche Sünden (peccata involuntaria) sind:

α) Sünden der Schwachheit, nicht wie die Welt von Schwachheitssünden redet, sondern solche, gegen welche die Widerstandskraft des Willens nicht völlig entwickelt ist. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach; aber es ist nicht Schuld Gottes, sondern des Menschen, wenn seine Kraft nicht ausreicht. Es hat eben an dem Heiligungsernst gefehlt. Namentlich ist zu warnen vor der aus der Lauheit folgenden Leichtfertigkeit, da man mit der Sünde spielt. Wer sich oft eine Sünde imaginiert, in der Phantasie vorstellt, der schwächt seine Widerstandskraft und unterliegt der Versuchung.

β) Sünden der Übereilung. Charakteristisch ist die momentane Überwältigung; sie ist ebenfalls eine Schuld des Menschen, die darin besteht, daß er nicht wachsam genug war; Gal 6, 1 (Jähzorn).

γ) Unwissenheitssünde. Es fehlt dem Menschen die Kenntnis des Gesetzes oder das Verständnis desselben Luc 23, 34; vielleicht gehören

hierher auch die Handlungen, die einen andern Erfolg hatten, als man voraussah (Körperverletzung — Tod). Die Hl. Schrift erkennt diesen Unterschied an und unterscheidet Sünden, die mit erhobener Hand und die aus Unwissenheit getan werden, Lev 5, 17; Num 15, 27—30; Act 3, 17; 17, 30; Ps 19, 13;

b) Nach dem Verhältnis zur Gnade.

Von Todsünden und läßliche Sünden redet man hiebei. Diese Ausdrücke sind aber nicht passend; denn keine Sünde ist so klein, daß Gott sie ungestraft dahingehen ließe, und der Ausdruck „Todsünde" (peccata mortalia) ist auch nicht gut, sie heißen besser „todbringende" (mortifera). Die Unterscheidung ist sehr äußerlich und geht von der römischen Kirche*) aus; doch hat man auch in unserer Kirche den Unterschied zwischen leichten und schweren Sünden beibehalten, aber es gilt, folgendes nicht zu übersehen: Jede Sünde macht an und für sich verdammlich; jede kann aber auch durch Christum (ausgenommen die Sünde wider den Hl. Geist I Joh 5, 16) „veniale" werden. Unter Todsünden verstunden unsere Alten solche Sünden, welche den geistlichen Tod zur Folge haben, so daß der Mensch aus dem Gnadenstand fällt und bei ihm eine Wiedererneuerung zur Buße stattfinden muß. Solche Sünden können also strenggenommen nur von Bekehrten begangen werden. Man wird wohl sagen können, der Verlust des geistlichen Lebens wird da eintreten, wo der Mensch vorsätzlich mit kaltem Blut sündigt und mit bewußtem Willen, ja auch da, wo er sich zur Sünde entschließt unter einer mächtigen Reizung von außen, nur daß beim letzteren Fall der abgerissene Zusammenhang mit Gott leichter angeknüpft werden kann (Petrus, David). Läßliche Sünden sind solche, bei denen noch im selben Augenblick, wo sie begangen werden, der Mensch auch schon in Reue und Glauben zu Gott zurückkehrt, ohne daß der Hl. Geist vertrieben oder der Glaube im Herzen ertötet wird. Weil sie täglich geschehen, heißen sie auch tägliche Sünden und sind in die fünfte Bitte eingeschlossen.

c) Nach dem Objekt der Versündigung.

Die Versündigung des Menschen kann sich richten gegen Gott, den Nächsten, auch gegen ihn selbst. Hinsichtlich dieser Teilung beruft man

*) Hier werden als Todsünden aufgezählt: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia (= Faulheit). Nach den Anfangsbuchstaben wurden sie im Merkwort Saligia zusammengefaßt.

sich auf I Sam 2, 25. Sünden wider Menschen und wider Gott werden dort unterschieden. Ferner auf die Stelle Tit 2, 12, die erklärt wird: Züchtig in Bezug auf sich selbst, gerecht in Bezug auf den Nächsten, gottselig in Bezug auf das Verhältnis zu Gott. — Aber auch bei dieser Einteilung will bemerkt sein, daß im letzten Grunde ja doch alle Sünden genannt werden müssen: Sünden gegen Gott, wie denn auch der verlorene Sohn sagt, Luc 15, 18: „Ich habe gesündigt in den Himmel und vor dir usw.", wiewohl er zunächst an seinem Vater sündigte. Daraus folgt auch umgekehrt, daß ein Mensch von Sündenschuld ganz frei wird, wenn Gott vergibt, ob der Nächste vergibt oder nicht. Es sagt auch David Ps 51, 6: „An dir allein habe ich gesündigt". So betrachtet, erkennt man die Sünde erst in ihrer ganzen Schwere.

d) Nach dem sündigenden Subjekt.

Hier unterscheidet man eigene, und fremde Sünden, deren man sich teilhaftig machen kann. Logisch ist diese Unterscheidung völlig wertlos, aber sie will sagen, daß gewisse Sünden einer einzelnen Person auch andere angehen können; es kann einer für sich sündigen, er kann an Sünden anderer teilnehmen und andre können an seiner Sünde teilnehmen. Hierher gehört die Stelle I Tim 5, 22: Timotheus soll nicht sittlich Unzuverlässigen, Unerprobten die Hände auflegen; denn wenn sie als ein Sündenleben führend offenbar würden, so würde Timotheus Schuld tragen an dem Unheil, das für die Kirche daraus erwächst. — Rom 1, 32. Hier besteht die Teilnahme an fremden Sünden in der Billigung derselben und dem Gefallen an denselben. — Ephes 5, 7—11: Wenn man nicht straft, sondern Werke der Finsternis geschehen läßt, so sündigt man auch durch Teilnahme an fremden Sünden II Joh v. 11: Man soll den Verkehr mit solchen, die aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen sind, abbrechen. Besonders gehört das böse Beispiel und der böse Rat, die Ärgernissünde hierher, die von schrecklichem Gewicht ist, da sie den Sünder um der Taten an und für sich willen trifft, und auch die Schuld anderer, verführter Seelen auf das Haupt dessen zurückfällt, von dem das Ärgernis ausgeht. Z. B.: Ahitophel, Jonadab, II Sam 13, 5; Jerobeam, der Israel sündigen gemacht hat. Überhaupt die Könige Israels.

e) Nach dem Bereich, in dem sie sich bewegen.

Hier werden unterschieden: Innere, die innerhalb des Herzens geschehen in Gedanken und Entschlüssen, Mat 5, 28; 15, 19, Schmalk.

Art. pars III. Art I. Äußere, die sich kundgeben in Geberden, Worten, Werken (peccata cordis, oris, operis). Daran ist festzuhalten, daß alle Sünden aus dem Herzen kommen, wie der Herr selbst sagt: „Aus dem Herzen kommen arge Gedanken usw." Mat 15, 19. Es kommt ja erst zur Tat dadurch, daß die Lust erregt wird zur Begierde, dann tritt hinzu das Wohlgefallen an der bösen Lust, die delectatio, ein sehr wichtiges Moment; dann folgt die Zustimmung des Willens und dann die Tat. Andernteils Jac 1, 13—15 will auch das nicht verkannt sein, daß die Sünde in dem Maß schwerer wird, als sie aus dem Bereich des Innern heraustritt in die Außenwelt. Der die Sünde im Herzen hegt, hat vielleicht doch eine gewisse Scheu, sie lautbar werden zu lassen im Wort. Wenn er aber von der Sünde redet, ist er schon tiefer gesunken, er hat den Zaun heiliger Scheu durchbrochen. Wiederum wird die Sünde schwerer, wenn sie zur Tat wird; denn die Leiblichkeit, welche die Sünde im Wort und noch mehr in der Tat annimmt, verkettet den Menschen vielmehr mit der Sünde und macht ihm die Rückkehr schwer. (Wer frech von seiner Sünde redet und sich derselben rühmt, der ist noch tiefer gesunken als der, der bloß die Tatsünde begangen hat.)

f) Nach der Stellung zum Gesetz.

Je nachdem die Sünde sich richtet gegen das, was das Gesetz gebietet oder verbietet, spricht man von peccata commissionis et ommissionis, Begehungs- und Unterlassungssünden, I Joh 3, 17; Joh 15, 2; Luc 13, 7; Mat 25, 42; Luc 12, 47. „Wer weiß, Gutes zu tun und tut es nicht, dem ist es eine Sünde" Jac 4, 17. Eine Stelle, die mißverstanden werden kann, besonders von Neulingen im Christentum, die sich in Dinge mischen, die sie nichts angehen. Nur innerhalb der Schranken des Berufs gilt dieses Wort. (Waldenser Methodismus). Auch hier kann man sagen, im Grunde ist jede Unterlassungssünde auch eine Begehungssünde. Wer seinen Bruder darben läßt, begeht damit zugleich eine Lieblosigkeit.

g) Nach den Graden der Verschuldung.

Je nach der Stellung der Person, die Sünde tut, nach dem Gegenstand, an dem man sich versündigt, nach den Folgen welche die betreffende Sünde hat, spricht man auch von leichteren und schwereren Sünden. Die schwereren Sünden heißen Frevel, Gen 6, 11 Verbrechen, Schandtaten, Missetaten, Fluchwürdige Taten Deut 27, 26. Die alte Dogmatik hat

unterschieden zwischen peccata clamantia et non clamantia Gen 4, 10; Jac 5, 4. Es gibt Sünden, die so unmittelbar Gottes Gericht herausfordern, daß ihnen Stimme beigelegt wird. Solche sind: Mord (Kain), unnatürliche Wollustsünden (Sodom), hartherzige Lieblosigkeit der Reichen, Meineid.

h) Nach der Bekanntschaft vor Menschen.

Je nachdem die Umwelt von einer verborgenen Sünde weiß, unterscheidet man noch heimliche, nur etlichen oder niemand bekannte Sünden, I Tim 5, 24; und offenbare Sünden; die letzten sind Ärgernisse, scandala, die man geben und nehmen kann.

8. Anfang und Fortgang der Sünde.

§ 83. Die Sünde hat ihren Anfang, Fortgang und ihre Vollendung, das schildert die Stelle Jac 1, 15. Die fortwährend geübte Sünde wird habituell, zur Gewohnheitssünde. Wenn man Laster davon noch unterscheiden will, muß man das Schändende, Entehrende, das das Laster konstituiert, hervorheben. Eine andere Steigerung ist die Leidenschaft, das ist ein solches Ergriffensein von der Sünde, daß der Wille des Menschen im Widerspruch mit seiner besseren Einsicht durch sie bestimmt ist; dasselbe ist es auch, wenn die Sünde „Sucht" genannt wird (abgeleitet von Seuche, Seuchtigsein). Hier ist es ausgesprochen, daß die Leidenschaft eine Krankheit und zwar eine schwer zu heilende ist. Auf diese Weise kann der Mensch immer unempfindlicher und stumpfer werden, er kommt zur Verhärtung Act 7, 51, welche wohl unterschieden sein will von der natürlichen Herzenshärtigkeit. Diese besteht in der natürlichen Unempfindlichkeit des Menschen gegen Gottes Wort, I Kor 2, 14: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes." Es kommt nun darauf an, ob der Mensch sich in dieser ihm von Natur eignenden Härte verfestigt zu einem bewußten und gewollten Widerstreben gegen Gottes Wort. Die Verstockung äußert sich in der Verbitterung gegen Christum und charakterisiert sich dadurch, daß trotz aller Warnungen und Züchtigungen der Widerstand ein immer starrerer wird (Pharao).

9. Vollendung der Sünde.

Der Gipfel der Sünde ist die Sünde wider den Hl. Geist, Mat 12, 31—32. Eben deswegen, weil sie der Gipfel ist, darf man darunter nicht

eine einzelne Sünde verstehen, losgelöst von der Entwicklung, sondern sie ist das Produkt eines länger andauernden Entwicklungsprozesses, der sich ja immerhin in einer einzelnen Sünde abschließen und vollenden kann. Die Lästerung der Pharisäer, Mat 12, 24, war nur die Frucht einer schon jahrelang andauernden Feindschaft gegen Christum. Eine andre Voraussetzung ist die, daß man die Kraft und Wirksamkeit der Gnade schon am eigenen Herzen erfahren habe, mithin ist die Definition der Alten richtig: Sünde wider den Hl. Geist ist eine mutwillige Verleugnung und Lästerung der erkannten, seligmachenden himmlischen Wahrheit von der gnadenreichen Vergebung der Sünden durch Christum. In die Dogmatik*) gehört aber eigentlich nur die Frage: Warum sie nicht vergeben werden könne? Da ist richtig, was die Alten sagten: Nicht ihrer Größe und Schwere halber, sondern weil sich der Mensch in eine Verfassung bringt, die es ihm unmöglich macht, Buße zu tun und das Rettungsmittel der Gnade zu ergreifen. Es geht durch sie eine solche psychologische Veränderung vor, daß der Mensch weder Lust, noch Trieb, noch Fähigkeit hat, die Gnade zu ergreifen.

10. Wie verhält sich Gott in seiner Regierung zum Bösen?

§ 84. Böse ist, was den Willen Gottes in der Weltordnung hindert oder stört.

a) Das Böse läßt Gott zu (permissio); er will es nicht, aber er hindert es auch nicht Act 14, 16. Die Zulassung des Bösen beruht aber häufig auf dem Ausfluß seiner Strafgerechtigkeit. Es vollzieht sich oft ein göttliches Strafgericht, wenn er die Menschen hingibt an die Sünde. So sagt Augustin: peccatum, poena peccati. Rom 1, 26.

b) Oft hindert es Gott (impeditio): Er macht die Ausführung des beabsichtigten Bösen unmöglich. Er hindert Josephs Tod; Pharao kommt um im roten Meer cfr Mat 2, 13. Im allgemeinen tut er das nicht, sondern nur in einzelnen Fällen, soweit es seinem Zweck entspricht.

c) Er setzt ihm Schranken, Ziel und Maß (determinatio) rücksichtlich der Dauer und Größe des Frevels, der ausgeübt werden möchte. Hiob 1, 12; Jes 37, 29; Ps 124, 2—3. So hat der Antichrist nur $3^1/_3$ Jahre, Dan 7, 25.

d) Er lenkt es zum guten (directio). Er gibt dem beabsichtigten oder ausgeführten Bösen den gegenteiligen Erfolg. Gen 50, 20; Act 4, 27 f.

*) Siehe Bauer-Deinzer, Ethik § 46 Exkurs.

*

Rom 8, 28. „Denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum besten dienen." Das ist der höchste Triumph der Weisheit Gottes. Aus Jesu Tod entsprießt das Heil der ganzen Welt.

e) Zuletzt straft er es (punitio). Das Verbrennen im ewigen Feuer. Jes 66, 24 Apoc 20, 11—15.

11. Die dem Menschen noch übrig gebliebenen Kräfte zum Guten.

§ 85. Liberum arbitrium heißt wohl eigentlich „Wahlfreiheit", aber der Sprachgebrauch der Reformatoren faßt es weiter, so daß es auch sämtliche höheren Kräfte des Menschen, überhaupt die Vernunft in sich schließt, was ja auch richtig ist. Der Wille muß Zwecke setzen; das kann er nur, wenn er Erkenntnisvermögen, Wahlfreiheit hat; also ist es richtig, den Willen als bewußten zu fassen. Mit dem liberum arbitrium ist die Möglichkeit sittlichen Verhaltens gegeben, aber damit auch die Verantwortlichkeit. Es ist dem Menschen noch ein Rest sittlicher Kraft geblieben und damit die Möglichkeit eines äußerlich sittlichen, gesetzmäßigen Verhaltens, die sogenannte: iustitia civilis, wie es die Augustana XVIII. Art. nennt. Darunter versteht man die bürgerliche Ehrbarkeit und Rechtschaffenheit, die Meidung grober Sünden, die Erfüllung der göttlichen Gebote nach ihrem Wortlaut, oder wie die Augustana sagt: er könne externa opera hervorbringen. Darunter gehört nicht bloß jene Heiligkeit der Pharisäer, die übel genug berüchtigt ist, aber doch in einer gewissen, wenn auch äußerlichen Beobachtung des Gesetzes bestand, sondern dahin gehört jener Eifer um das Gesetz, wie ihn Paulus vor seiner Bekehrung bewies, ja auch jene selbsterwählte Heiligkeit, womit Luther als Mönch sich zermarterte; dahin gehören auch die sogenannten, natürlichen Tugenden der Heiden. Die iustia civilis umfaßt den ganzen Bereich der natürlichen Sittlichkeit, die es aber höchstens bis zu einer buchstäblichen Erfüllung des Gesetzes bringt. In menschlichen Dingen ist die Vernunft noch immer ein Licht. Alles, was Kunst und Wissenschaft heißt und geleistet hat, verdankt die Menschheit diesem ihr gebliebenen Lichte. Aber ebenso muß festgehalten werden, daß in geistlichen und göttlichen Dingen, welche mit dem Heil und dem Evangelium zusammenhängen, die Vernunft blind und erstorben ist, also im Zustand völliger Unfähigkeit, irgendetwas Gott wohlgefälliges zu erkennen und es zu tun: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste" usw. I Kor 2, 14. „Da wir tot waren in den Sünden, hat er uns samt Christo lebendig gemacht", Ephes 2, 5. Darin liegt es dann begründet, daß die Gnade im Menschen etwas

Neues schaffen muß, daß es sich nicht um eine Erweckung noch vorhandenen Lebens handelt; denn ein Lebender braucht ja nicht lebendig gemacht werden. Es werden göttliche Lebenskräfte in den Menschen gesenkt; aus sich selbst kann er sich nicht erneuern, Joh 3, 3—4.

12. Zur Geschichte der Anthropologie.

Die Erbsünde, Verhältnis von Freiheit und Gnade.

§ 86. In der ersten Zeit der Kirchenväter fehlen die genaueren Unterscheidungen von Erb- und Tatsünden, zwischen dem, was dem alten und dem, was dem neuen Leben, der Natur und der Gnade, angehört. Die griechischen und lateinischen Väter zeigen eine Verschiedenheit. Die morgenländischen Väter betonen mehr die Freiheit und Selbstentscheidung des Menschen gegenüber dem Gnostizismus; die abendländischen Väter betonen mehr die Tiefe des menschlichen Verderbens und dessen Vererbung. Tertullian hat zuerst das Dogma von der Erbsünde und Erbschuld klar ausgesprochen: „Tradux animae, tradux peccati". Augustin hebt die Einheit des Geschlechts mit dem Stammvater hervor: „in Adamo omnes peccasse". Er lehrt eine Fortpflanzung der Sünde, Schuld und Strafe durch Zeugung: „Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus". Sein Wille war der Wille der Gesamtheit, also ist ihr Wille dabei gewesen, daher die Gerechtigkeit der Zurechnung. Was das Verhältnis der Freiheit und Gnade betrifft, so legten die griechischen Lehrer der älteren Zeit dem gefallenen Menschen die volle Freiheit der Selbstentscheidung fürs Gute und Böse bei. Origines nannte es das *αὐτεξούσιον*. Der Gnadenbeistand Gottes sei nötig zum Vollbringen. „Wo der redliche Wille ist, da fehlt die Mitwirkung Gottes zum Guten nicht", Johannes Damascenus. Die Abendländer heben die Knechtschaft des Menschen unter der Sünde hervor und die Notwendigkeit der Gnade. Sie ist nicht bloß Beihilfe, sondern naturumbildendes Prinzip, daher das Dringen auf die Kindertaufe. Das ist das Vorspiel des Kampfes zwischen Pelagianismus und Augustinismus. Pelagius, ein britischer Mönch, später in Rom, und Karthago, wo sein Begleiter Cölestius zurückblieb und der Ketzerei von Paulinus von Mailand angeklagt wurde, während er weiter gezogen war nach Palästina, ein Zeitgenosse Augustins, der 354 in Tagaste in Afrika geboren und als Bischof von Hippo Regius in Numidien 430 gestorben war. Pelagius und seine Anhänger reden in vernünftelnder Weise vom menschlichen Willen und der Gnade.

In drei Hauptsätzen läßt sich seine Lehre zusammenfassen:

a) Was lehrt er über den Urzustand des Menschen?

Nicht lehrt er wie die Kirche, daß der Mensch positiv gut, nach dem Bilde Gottes in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen sei, sondern daß er sittlich indifferent, neutral gewesen sei. Der Zustand, in dem er sich befand, war der nichtssagende, bei sittlichem Wesen unmögliche des Aequilibriums*), der Unentschiedenheit zwischen Gut und Bös.

b) Was lehrt er über die Erbsünde?

Eine Erbsünde gibt es nicht. Sünde ist bloß eigene Willenstat des Menschen. Sein Satz war: omne bonum ac malum non nobiscum oritur sed agitur a nobis. Alle Nachkommen Adams werden in dem gleichen moralischen Zustand geboren wie er selbst. Die sinnliche Lust war schon vor dem Fall da und ist nicht Sünde. Die Herrschaft des Bösen in der Welt erklärt er aus der Kraft des bösen Beispiels. Die Macht der Sünde über die einzelnen erklärt er aus der Gewohnheit des Sündigens. Der Tod ist Naturnotwendigkeit, nicht Strafe. Das Vermögen der Selbstentscheidung ist unverlierbar mit der Persönlichkeit gegeben**).

c) Was lehrt er über die Gnade?

Gnade im Unterschied von Natur als übernatürliches Vermögen zum Guten als schöpferisches Lebensprinzip hat er nicht gekannt. Nach ihm ist die Gnade nur eine Hilfe, eine Unterstützung des Willens, ja sie fällt zusammen mit der Natur. Er nennt sogar das Gesetz Gnade, denn sie geht ihm darin auf, daß Gott uns seinen Willen geoffenbart hat. Im besten Falle ist die Gnade eine Erleichterung des Willens zum Guten. Natürlich ist Christus dann nur ein Lehrer und Vorbild des Guten. Er unterscheidet das posse, velle und esse. Das Können liegt in der Natur, das Wollen im Bereich des menschlichen Willens, das Sein ist Produkt

*) Aequilibrium bedeutet das Gleichgewicht, wenn bei der Wage die beiden Schalen gleichstehen.

**) Das ist nur teilweise richtig; die Freiheit der Selbstentscheidung erstreckt sich nicht mehr auf das Gute und Göttliche. Nur für eine äußere Ehrbarkeit konnte er sich entscheiden, weiter bringt er's nicht. Für das Böse dagegen kann er sich frei entscheiden.

der Selbstentscheidung des Menschen. Die Kindertaufe ist unnötig; sie ist eine alte Gewohnheit und darum beizubehalten. Die getauften Kinder kommen ins Himmelreich, die ungetauften freilich erlangen nur die Seligkeit.

Der Pelagianismus wurde auf einer Synode zu Karthago 415, welcher später die römische Kirche beistimmte im Abendlande, und 431 auf der Synode zu Ephesus in der morgenländischen Kirche verdammt. Abgeschwächt erscheint diese Richtung und hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten in der römischen Kirche; diese Richtung heißt: Semipelagianismus. Das göttliche Ebenbild sei nur geschwächt, auch der freie Wille sei noch da, aber so geschwächt, daß er allein nichts ausrichten kann und die Gnade als Beihilfe braucht.

Augustins Lehre läßt sie dagegen so kurz zusammenfassen. a) Der Mensch ist positiv gut gewesen und hat ein gottgemäßes Leben in Wahrheit und Heiligkeit und Seligkeit geführt. b) Durch die Sünde Adams ist die ganze Menschheit eine massa perditionis geworden mit der jammervollen Notwendigkeit des Sündigens. Der freie Wille ist nur frei zu sündigen, weil ein Knecht der Sünde. c) Die Gnade ist ein schöpferisches Prinzip, inspiratio bonae voluntatis et operis, inspiratio dilectionis. Es handelt sich um eine Neuschöpfung des Vermögens zum Guten in dem Menschen. I Kor 4, 7. Aus diesem Grunde verlangt er die Kindertaufe, und stellt eine Reihe von Sätzen auf, die aus der innersten Lebenserfahrung hergeflossen sind. — Sie wurden Kirchenlehre.

Augustins Irrtum beginnt erst mit seiner Behauptung; die Gnade wirke irresistibiliter, so daß das Nichtzustandekommen der Bekehrung einzelner, wie die Bekehrung anderer auf Gottes Willen und Vorherbestimmung beruht. Dieser Prädestinatianismus wurde auf der Synode zu Orange 529 verworfen, da man den Grund der Verwerfung nicht im Willen Gottes, sondern in der Widerspenstigkeit der Menschen suchte. — War auch auf dieser Synode der Semipelagianismus verworfen worden, so kehrte die Theologie des Mittelalters doch mehr und mehr zu ihm zurück, da sie die Lehre vom meritum ausprägte.

Erst in der lutherischen Kirche, in der sich der Augustinismus erneuerte, wird der Semipelagianismus völlig überwunden. Luthers Schrift: „De servo arbitrio" (gegen des Erasmus Schrift: De libero arbitrio) leidet noch an Prädestinatianismus. Später wurde die Lehre harmonisch ausgebildet in den Symbolen. Conf. Aug. XVIII Apol., XVIII Art. Schmalc. III. 1. — Melanchthon neigte sich später zum

Semipelagianismus in seiner verfeinertsten Gestalt, dem Synergismus: „Liberum arbitrium est facultas se applicandi ad gratiam", indem er den natürlichen Kräften eine Mitwirkung zur Bekehrung zuschrieb. (Demgegenüber sagt die Sol. Dec. II, daß der Mensch bei der Bekehrung sich mere passive verhalte. Eine Überspannung des lutherischen Lehrbegriffs nach der andern Seite hin (die Erbsünde sei eine Substanz des Menschen geworden) bewirkte Flazius. Er lehrte einen beharrlichen Widerstand. Das rechte Gleichgewicht wird wieder hergestellt in der Con.-Formel Art. I et II. Die Ausbildung der Lehre vom Verhältnis des freien Willens zur Gnade ist ein Hauptverdienst der luth. Kirche.

C. Christologie.

(Die Veranstaltungen Gottes zum Heil der Welt in Christo Jesu als Heilsgrund.)

I. Der ewige Heilsrat in Christo zur Rettung des verlorenen Geschlechts, Praedestinatio (im weiteren Sinn) oder „decretum aeternum salutis".

1. Stellung und Bedeutung dieser Lehre im Lehrganzen.

§ 87. Die Lehre von der Prädestination gehört insofern hierher, als dem Erlösungswerk in Ewigkeit vorherging der ewige Ratschluß Gottes. Man könnte die Lehre von der Prädestination schon vor die Schöpfung setzen, doch da man zunächst an Heilsrat denkt, so stellt man sie an den Anfang der Christologie. Sie steht mit Recht an der Spitze der Heilslehre; in ihr erscheint die durch Christum verwirklichte Tatsache der Erlösung nach ihrem vorzeitigen Grund, als Ratschluß Gottes, gefaßt in Voraussicht des Sündenfalls. Weil das nicht erst etwas in der Zeit Gewordenes ist, da Gott diesen Ratschluß nicht erst im Laufe der Zeit gefaßt hat, so muß er von Ewigkeit sein und allen Wechsel der Zeit überdauern. Für den Glauben hat die Lehre das Tröstliche, daß der Grund unseres Heils vor der Zeit der Welt gelegt und darum unumstößlich ist. Es kommt aber der Ratschluß Gottes nicht an und für sich in Betracht, sondern im Verhältnis zu seiner geschichtlichen Verwirklichung, also mit Rücksicht auf die freie Selbstentscheidung des Menschen. Dies Doppelte muß gewahrt werden, der Vorsatz Gottes und die Selbstentscheidung des Menschen, denn Gott drängt niemanden seine Gnade auf: „Ihr habt nicht gewollt", sagt der Herr Mat 23, 37. Gott weiß alles von Ewigkeit was geschieht und anders, als er es weiß, geschieht's nicht. Doch ist sein Wissen nicht bestimmend, er wirkt nicht alles, was geschieht. Hier dient diese Lehre, sowohl die göttliche Gnade und Gerechtigkeit, als die dem Menschen gelassene Freiheit, die sich in der Annahme oder Nichtannahme der Gnade erweist, in ein helles Licht zu setzen. Es steht hier der Mensch vor einem

tiefen Geheimnis, dessen Schleier nur soviel gelüftet wird, als es zur Beruhigung seiner Seele, zur Sicherung gegen Anfechtung nötig ist, den aber niemand ungestraft und ohne Seelenschaden durch einseitige Spekulation und Vernunftschlüsse weiter wegzuziehen wagen darf.

Die Dogmatiker unterscheiden zwischen dem allgemeinen Gnadenwillen Gottes und dem besonderen, dem gnädigen Gerichtswillen, den sie praedestinatio nennen. Der allgemeine Wille Gottes nimmt keine Rücksicht auf das Verhalten der Menschen gegenüber der berufenden Gnade. Dagegen der besondere will nur die Seligkeit derer, die die Gnade annehmen und die Gnadenmittel an sich wirken lassen. Doch auch der allgemeine trägt seine Bedingungen in sich; er schließt nämlich die Ordnung des Heils ein. Wer diesen von Gott vorgezeichneten Heilsweg, Buße und Glauben, Wort und Sakrament, Christus und sein Verdienst nicht annehmen will, wird verworfen. Das sagen die Prädikate, die dem allgemeinen Gnadenwillen zukommen. Er ist:

a) aequalis: Für alle Menschen ohne Unterschied geltend. Es heißt II Pet 3, 9 „Gott will nicht daß jemand verloren werde, sondern daß sich jedermann zur Buße kehre." Das sucht Augustin zu entkräften mit seinem „scilicet alle Prädestinierten". Wir halten auf Grund dieser Stelle und der bekannten Gleichnisse z. B. Mat 22, 3 fest, daß Gott alle Menschen, Juden und Heiden beruft.

b) ordinata et conditionata, geordnet und bedingt. Gott hat das Heil geknüpft an die Annahme der Heilsmittel im Glauben, das ist festzustellen im Gegensatz zu der reformierten willkürlichen Bestimmung (decretum absolutum), wobei auf nichts Rücksicht genommen wird. „Horribile quidem decretum fateor", sagt Kalvin. Dem gegenüber haben unsere Alten aufmerksam gemacht auf Ephes 1, 4. 5. 9. 10, da es heißt „in Christo" gegenüber einem bloßen und leeren Rat.

c) sincēra et seria, aufrichtig und ernst gemeint. Gegen die Reformierten ist das ebenfalls gesagt, die einen doppelten Willen Gottes lehren, einen offenbaren, allgemeinen und einen besonderen, verborgenen, der nicht übereinstimmt mit dem im Wort geoffenbarten. Äußerlich biete Gott seine Gnade allen Menschen an, aber bei denen, die er nicht selig haben will, die nicht prädestiniert sind, sei der Gnadenwille bloß eine „voluntas signi" und daher ohne Wirkung. Wirksam seien Wort und Sakrament nur bei den Prädestinierten, „voluntas beneplaciti".

2. Die Prädestination.

§ 88. Die Reformierten und Missourier sagen: Gott habe bei der Prädestination auf nichts im Menschen gesehen, und berufen sich hiebei auf Ephes 1, 5: „Und hat uns verordnet zur Kindschaft gegen ihn selbst“ usw. Der Ausdruck: „κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ“ kann verschieden gefaßt werden*), je nachdem man unter εὐδοκία die freundliche Gesinnung gegen uns versteht oder seine Willkür und sein Belieben. Die Reformierten fassen εὐδοκία im letztern Sinne. So erklären es sich diese, warum so viele verloren gehen. Die Frage, um die es sich handelt, warum so viele verloren gehen, löst sich leicht auf reformiertem, wie römischem Standpunkt.

Römischerseits heißt es: es hängt die Seligkeit, also auch die Bestimmung dazu, von der göttlichen Voraussicht des menschlichen Tuns, von des Menschen guten Werken ab. Gott hat uns erwählet, weil wir heilig sein würden in der Liebe. Aber schon Augustin macht darauf aufmerksam, daß das ein Widerspruch sei mit Ephes 1, 4. Der Apostel sage nicht: er hat uns erwählet, w e i l wir heilig sein würden, sondern d a m i t wir heilig sein könnten**). Auf der andern Seite wurde ebenfalls der Knoten zerhauen, der im Verhältnis der göttlichen Bestimmung zum menschlichen Verhalten liegt. Streichen die Römischen das Erste, so streicht Kalvin das Zweite, wenn er annimmt, daß Gott seine absolute Majestät und B e l i e b e n gebraucht habe, daß er einen Teil aus der Masse der Menschen herausgenommen habe, ohne einen für uns erkennbaren Grund, um an ihnen sich zu verherrlichen. Unsre Alten aber vereinigten beide Stücke indem sie sagten, Gott habe auf den Glauben des Menschen gesehen — intuitu fidei. — Der Reformierten Sätze wurden von den Missouriern***) (Walther) erneuert, indem sie den Aus-

*) In den Stellen Mat 11, 26; 17, 5; 3, 17; Luc 2, 14 ist εὐδοκία nicht im Sinn einer Willkür zu nehmen. Hier Ephes 1, 5 wird die Wohltat der υἱοθεσία aus Gottes gnädigem und guten Willen abgeleitet. So war er gegen uns gesinnt, so hat er uns diese Wohltat und hohen Stand zugedacht. Wir konnten ja gar nicht daran denken, es ist eine Gnade; wie groß ist sie!

**) καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς εἶναι ἁγίους = daß wir heilig wären. Die Auswahl ist eine Heiligung durch Sonderung und Ausnahme und es ist mit ihr als einer Wohltat ein innerer und äußerer Antrieb zur Heiligung, zur Selbstheiligung gegeben cfr. Lev 11, 44—45.

***) Walther schrieb im Lutheraner 1880 Nr. 2: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die Ursache, welche Gott bewogen hat, die Auserwählten zu erwählen allein seine Gnade und das Verdienst Jesu Christi und nicht etwas von Gott

druck „intuitu fidei“ verwerfen. Missouri sagt, Gott habe gar nichts angesehen am Menschen, sondern es sei lediglich sein Erbarmen gewesen, wenn er einen Teil der Menschen selig haben wollte. Dabei geht Walther aus von dem Art. XI der Conc. Form. § 5 und 8. Aus diesen beiden Stellen schöpft er den Begriff und die Definition der Prädestination. Das ist seine Hauptfestung. Wenn bloß diese beiden Paragraphen in der Konkordienformel sich befänden, dann möchten die Missourier mit einem Schein des Rechtes ihre Anschauung als die des Symbols ausgeben; denn § 5 wird gesagt, daß die Prädestination sich nicht über alle erstrecke. Gott weiß zwar alles im Voraus, doch er bestimmt nicht alles im Voraus. Der entscheidende Punkt ist aber § 8, der auch nur verstanden werden kann im Gegensatz zu dem, was vorher über die Präscienz gesagt wird. Diese geht über alles, auch über das Böse, aber sie ist nicht die wirkende Ursache desselben, weder des Bösen, noch des Guten. Die Prädestination dagegen ist eine bewirkende Ursache der Seligkeit. Auf Grund dieser Stelle hat Walther folgendermaßen argumentiert: Die Prädestination ist nichts anderes als die Auswahl derer, die von Gott zur Seligkeit bestimmt sind. Ihr Grund ist das „Libitum“ Gottes, ein Geheimnis für uns, das über den einzelnen schwebt. Dieses Libitum ist zugleich die bewirkende Ursache ihrer Seligkeit, sowie des Glaubens, der zur Seligkeit hilft und fördert. Es fließt also aus der Wahl, wenn wir glauben und daß wir glauben. So ist denn die Seligkeit, zu der wir bestimmt sind, rein das Werk der göttlichen Gnade; alles Verdienst, ja auch der leiseste synergistische Sauerteig, von dem nach Walther die ganze lutherische Theologie erfüllt ist, ist ausgeschlossen. Zugleich haben wir damit die tröstliche Gewißheit, daß unsere Seligkeit unumstößlich sicher und gewiß ist. Es ist unmöglich, daß die Auserwählten verführt werden und abfallen. Niemand kann dem Herrn seine Schafe aus seiner Hand reißen, Joh 10, 28. „Und wurden gläubig, so viele ihrer zum ewigen Leben verordnet waren“ Act 13, 48. Und Rom 8, 38: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben usw.“.

in den Auserwählten vorausgesehenes Gutes, selbst nicht der von Gott in denselben vorausgesehene Glaube sei, und verwerfen und verdammen daher die dieser Lehre entgegenstehenden Lehren der Pelagianer, Semipelagianer und Synergisten als gotteslästerliche, erschreckliche, das Evangelium und somit die ganze christliche Religion umstoßende Irrlehre.“ — Aber, muß man da fragen, ist denn die Gnade Gottes und das Verdienst Christi nicht allgemein? Also muß Walther, wenn er's auch nicht zugestehen will, doch eine s o n d e r l i c h e Gnade annehmen und kommt zur Lehre der Reformierten.

§ 89. Die Gegner Walthers haben nun folgendes gegen diese Aufstellungen geltend gemacht. Zunächst dies, wiewohl nicht mit der nötigen Schärfe, daß aus der Conc. Form. § 5 u. 8 in Art. XI der Begriff der Prädestination nicht zu gewinnen sei. Denn es liegt auf platter Hand, daß die Konkordienformel hier keine Definition geben will, sondern nur unterscheiden will zwischen praescientia und praedestinatio. Sie vergleicht beide und hebt den Unterschied hervor. Die praescientia geht auf alles und alle und ist keine bewirkende Ursache dessen, was geschieht. Die praedestinatio ist die Ursache unsrer Seligkeit. Deshalb haben die Gegner Walthers ganz recht, wenn sie sagen, man müsse den ganzen Abschnitt § 8—24, sonderlich die 8 Punkte in § 15—22, mit in den Begriff der Prädestination aufnehmen. Erst dadurch komme man zur vollständigen Definition; es heißt nämlich in § 13, wenn man von der Prädestination recht reden wollte, so müsse man nicht über den unerforschlichen Ratschluß Gottes spekulieren, sondern man muß den ganzen Rat und Willen Gottes betreffs unserer Seligkeit mit einschließen. Die Prädestination schließt in sich den von Gott geordneten Heilsweg. Was in diesen acht Stücken gesagt ist, ist die Heilsordnung. Walther sagte, hier sei nicht die Rede von dem, was Prädestination sei. — Das gehöre nicht zum Begriff —, sondern bloß zur Lehre von der Prädestination, eine sophistische Unterscheidung, da die Konkordienformel sagt, daß man die Prädestination mit dem Heilsrat und Heilsweg in Zusammenhang bringen müsse. Sowie man das tut, wird die Prädestination aufhören, Sache eines in der Tat nicht bloß geheimnisvollen, sondern unheimlichen Libitums Gottes zu sein. Das ist der Vorwurf, der sowohl Kalvin, als Walther, als auch Luther in seiner Schrift: „De servo arbitrio“ trifft. (Luther sagt da nämlich: Deus nihil praescit contingenter, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et praeponit et facit.) Bei ihrer Auffassung wird die Prädestination aus dem Gebiet der Gnade in das der absoluten Macht verlegt. Es gibt keine empfindlichere Schädigung des Bewußtseins von der Gnade, als diese deterministische Verzerrung. Es verschiebt sich alles: Statt einem gnädigen Gott haben wir einen Gott der Willkür. Gott ist ja frei in seiner Entscheidung, Niemandem verantwortlich, aber deswegen doch nicht willkürlich. Was Gnadenerweisung sein soll, das wird verlegt in das Gebiet der absoluten Macht und Majestät Gottes.

Was dann weiter die Behauptung anlangt: Die Prädestination sei die bewirkende Ursache des Glaubens, so zeigt sich hier am

deutlichsten der völlig unlutherische Standpunkt; das ist eine Erneuerung der kalvinistischen Theorie; denn nach lutherischer Anschauung kommt der Glaube aus den Gnadenmitteln. Sie haben eine heilswirkende Kraft. Diese schriftmäßige Grundlehre der luth. Kirche kann bei der Waltherschen Auffassung von der Prädestination als bewirkender Ursache des Glaubens, nicht bestehen; denn dann hätten wir zwei Mittel, die den Glauben wirken, oder bei Licht besehen, die Gnadenmittel würden ihres Inhalts beraubt und ihre Wirksamkeit würde der Prädestination zugeschrieben und das ist gut reformiert*), denn, wenn es aus der Wahl fließt, daß wir glauben können, so wird den Gnadenmitteln die ihnen innewohnende Kraft genommen. Das eigentlich wirkende ist der Wille Gottes; denn im kalvinistischen System verschlingt die Prädestination die übrigen Realitäten. Der Glaube eines Menschen ist bloß das Symptom, an welchem man den Prädestinierten erkennt; die Erlösung ist bloß Mittel zur Durchführung der Prädestination. Auch stößt man hier auf die Schwierigkeit: Woher kommt denn der Glaube bei denen, die nur eine Zeitlang glauben und nicht erwählt sind? Es gibt eine Bekehrung und einen Glauben der Nichterwählten Heb 6, 4—6; II Pet 2, 20—22. Andererseits ist zu beachten I Joh 2, 19, Num 23, 10. Wo der Glaube als Anzeichen des Zustandes der Erwählung gefaßt wird, kann der Mensch aber zur Sicherheit verführt werden. (So frug auch Cromwell auf dem Sterbebette seinen reformierten Beichtvater, ob es wahr sei, daß ein Begnadigter nicht mehr aus der Gnade fallen könne. Derselbe sagte, das sei unmöglich. Darauf antwortete Cromwell: Nun, dann kann ich beruhigt sein, denn daß ich einmal in der Gnade gestanden bin, das weiß ich gewiß.)

Wenn nun Walther rühmt, daß bei dieser Lehre allein der göttlichen Gnade die Ehre gegeben werde, so ist allerdings richtig, daß er dem Menschen alle und jede Entscheidung genommen hat. Damit hat er aber auch der Bekehrung ihre sittliche Bedeutung genommen. Und weiter stößt er wieder auf ein unlösbares Geheimnis. Wenn die Gnade

*) Bei den Reformierten kommt die Seligkeit nicht durch die Erlösung, sondern durch die Wahl. Dann hat das Wort, das wir mit einem lebendigen Samenkorn vergleichen, keine selbständige Kraft, es würde erst kräftig durch die Wahl. Ebenso ist es bei den Sakramenten. — Unsere Reformatoren, die von Augustins Prädestinationslehre ausgingen, ließen sie doch immer mehr zurücktreten, da sie schriftgemäß dem Wort eine selbständige Kraft zuschrieben, denn es ist ja lebendig und kräftig.

alles allein tun muß und das Verhalten des Menschen völlig außer acht bleibt, worin liegt denn dann der Grund, daß die Gnade bei dem einen den Widerstand aufhebt, bei dem andern nicht, der ja gleicher Schuld ist? Da kann er nur sagen: das ist eben die Willkür. Allein da herrscht nicht die Gnade, sondern die Macht, und die Erwählten könne die Gnade nicht im biblischen Sinne empfinden, sondern sie sind eben die Glücklichen; wenn die Glücklichen das große Los im Himmel gezogen haben, so ist das nicht Gnade, sondern ein Zusammentreffen, Glückszufall. Deshalb wird's dabei bleiben, daß die alten Dogmatiker des 17. Jahrhunderts recht gelehrt haben, wenn sie zwischen dem allgemeinen Heilswillen und der Prädestination im engeren Sinne die Hilfslinie des „intuitu fidei“ zogen, und lehrten: Der allgemeine Gnadenwille Gottes wird durch die „praevisio fidei“ zur „electio“. Daß hierin etwas Synergistisches*) liegen sollte, ist nicht an dem; denn der Glaube ist nicht ein Werk des Menschen, sondern Gabe Gottes; damit wird aller Synergismus ausgeschlossen und der Ruhm der Gnade gewahrt. Aber darüber kommen wir nicht hinweg, daß wir ein verschiedenes Verhalten der Menschen annehmen müssen. Dagegen bei Walther gähnt eine Kluft, die zwischen dem allgemeinen Gnadenwillen und dem Libitum Gottes besteht, die auf das Reformierte hinauskommt von zwei Willen. — Wenn auch der Ausdruck „daß Gott bei der Wahl den Glauben ansah“, dem Wortlaut nach nicht in der Schrift enthalten ist, dem Sinne nach wird ihm Schriftgemäßheit nicht abgesprochen werden können; denn Ephes 1, 4 heißt es: Gott hat uns erwählt in Christo; er hat Christum angesehen als unsern Erlöser und wir sind mit Christo zusammengesehen als eine Einheit. Durch den Glauben wohnt Christus in uns. Nun ist es aber Lehre der Hl. Schrift, daß wir nicht anders, denn durch den Glauben an Christum mit ihm vereinigt werden. So muß auch die Prädestination innerhalb des allgemeinen Ratschlusses liegen, weil sie in Christo geschieht.

Wenn Walther aber ferner auch rühmt, daß diese Lehre den spezifischen Trost gäbe, daß wir unumstößlich auf den Felsen des Heils gestellt sind, daß uns niemand aus Gottes Hand reißen kann, so ist dagegen zu sagen: Um diese Gewißheit zu haben, fehlt eben nur eins, daß wir nicht in das Buch des Lebens hineinsehen können; daß wir keine

---

*) Unter Synergie versteht man die Mitwirkung des Menschen bei seiner Bekehrung, und zwar mit natürlichen Kräften. cfr. K. F. Art. II.

spezifische Offenbarung darüber haben; hätten wir diese, dann könnte es freilich nichts Tröstlicheres geben. Wir haben aber keine absolute Gewißheit; wir können nur schließen aus den Kennzeichen des Glaubens, daß wir selber im Glauben stehen, und dann wissen wir aus der Schrift, daß, wer im Glauben steht, selig werden wird. Aber in Betreff der Zukunft haben wir keine absolute Gewißheit. Freilich, je länger einer in Christo lebt, um so mehr steigert sich seine Gewißheit und Zuversicht, daß Gott ihn bis ans Ende erhalten werde. Wenn aber Walther sagt, daß man in jedem Augenblick gewiß wissen*) müsse, daß man bis ans Ende beharrt, so ist das eine Einbildung, wie Luther von den Türken sagt, daß sie sich einbildeten, ins Paradies zu kommen, wenn sie im hl. Krieg sterben. Somit fehlt dieser Lehre die Hauptsache, nämlich die Verbriefung, daß wir Erwählte sind.

Nach Walther ist die Lehre seiner Gegner von der Prädestination nichts anderes, als die Anwendung des allgemeinen Heilsratschlusses auf den einzelnen. In der Tat ist die Lehre von der Prädestination zusammenhängend mit der Lehre von der Rechtfertigung, und der ganze Unterschied ist der, daß dort auf den vorzeitlichen Grund zurückgeführt wird, was in der Zeit durch Christi Erlösungstat verwirklicht ist. Der Standpunkt der Betrachtung nur ist ein verschiedener. Das geht daraus hervor, daß man von der Rechtfertigung aus, vorwärtsschauend gewiß sein kann, daß man selig werde, und rückwärts schauend, daß man ein Erwählter sei. Wenn Walther sagt: Die Prädestination werde durch unsere Lehre ihres geheimnisvollen Charakters beraubt, so ist dem nicht so, denn die Konkordienformel führt verschiedene große Geheimnisse, die trotzdem noch bleiben, an. Sie sagt nämlich: Erstlich sei es ein Geheimnis, welche nach der Berufung glauben und welche nicht glauben werden, welche nach der Bekehrung beständig und welche nicht, welche nach dem Fall wieder aufstehen und welche nicht. Die Zahl also ist uns ein Geheimnis, Gott aber ohne Zweifel bekannt.

Ein zweites Geheimnis ist dieses, daß Gott einem jeden Zeit und Stunde der Bekehrung bestimmt, „ubi et quando visum est Deo“. Da kommen wir auf das geheimnisvolle Gebiet der vorlaufenden Gnade, auf den Zusammenhang der Lebensführungen mit dem Werk des Hl. Geistes. (Beispiele: Der Kerkermeister in Philippi, der Schächer am Kreuz.)

*) Man kann und soll seiner Seligkeit gewiß sein, aber diese Gewißheit ist nicht ein historisches Wissen, wie bei den Reformierten, sondern ein Wissen auf Grund des Glaubens. cfr. Rom 8, 38.

Ein drittes großes Geheimnis ist, wie die Konkordienformel mit Recht behauptet, wenn wir sehen, daß Gott sein Wort an einem Ort gibt, am andern nicht gibt, wegnimmt oder bleiben läßt. Hier handelt es sich um die göttliche Pädagogie in der Weltgeschichte. Man sieht da, daß die Berufung einhergeht auf der Heerstraße der Weltgeschichte, wie auch das Geheimnis seines Gerichts.

Ein viertes Geheimnis ist es, wenn wir sehen, daß einer verstockt, verblendet und in verkehrtem Sinn dahingegeben wird, ein anderer, der in gleicher Schuld ist, wird bekehrt. (cfr. die beiden Schächer; Paulus und andre Pharisäer.)

§ 90. Es ist noch zu reden von den Schriftstellen, die den Schein einer partikularen Prädestination erwecken. Zunächst, Act 13, 48. Das ist eine Stelle*), die in der Streitfrage in Amerika oft und triumphierend angeführt wurde, als für die Meinung der Missourier Ausschlag gebend. Man wollte hier nämlich direkt den Satz gelehrt finden: der Glaube komme nur bei denen zustande, die prädestiniert sind, daß die Wahl also Ursache des Glaubens sei. Dagegen ist zu sagen: Einmal ist hier keine Rede von einer Prädestination, von einem ewigen Ratschluß Gottes. Es ist auch, was ebenfalls von Bedeutung ist, nicht das Wort, welches sonst immer in dem Artikel von der Prädestination gebraucht wird, nämlich *προορίζειν* angewendet, sondern *τεταγμένοι*, d. h. nicht verordnet, sondern in Reih und Glied aufgestellt, so daß die Erklärung, die Vilmar gibt, nicht soweit abseits liegt. Er sagt nämlich: „*τεταγμένοι* sind diejenigen, die von Gott zusammengeschlossen werden zu der das ewige Leben gewährenden Heilsgemeinschaft." Jedenfalls ist von keinem vorzeitlichen Ratschluß die Rede. Was hier gesagt ist, ist mehr nicht, als daß der Glaube, der in der ersten Hälfte des Satzes als ein menschlicher Akt erscheint, auf eine göttliche Kausalität zurückgeführt wird, so daß Wirklichkeit und Bestimmung sich deckt. Somit will die Stelle nicht mehr sagen, als daß diejenigen, an denen die Bekehrung zustande kam, an denen das Wirken der Gnade sein Ziel erreichte, daß sie zum Glauben kommen, dies Gott zu verdanken haben. Warum sie bei den andern nicht zustande kam, ist hier nicht gesagt.

---

*) Glauben und aufgestellt sein zum ewigen Leben gehört zusammen. Gott hatte in Antiochien die Seinen — die anderen Schafe, nicht aus dem Stalle Israels; denen hatte er die Seligkeit zugedacht. Die glaubten auch. Sie waren aus der Wahrheit, darum fielen sie dem Lichte zu, als es erschien. — Über das „Warum?" gibt die Stelle keine Auskunft.

Was nun die übrigen Stellen der Hl. Schrift anlangt, die von der ewigen Wahl handeln, so wird eine Vorbemerkung nötig sein über den Begriff ἐκλογή (Auswahl). Es gehören hierher die Stellen, in denen die Apostel die Christen als „ἐκλεκτοί“ anreden Kol 3, 12; I Pet 1, 1 ff.; I Thess 1, 4; II Pet 1, 10; I Kor 1, 27—28. Diese genannten Schriftstellen handeln von der Wahl im weiteren Sinne. Es ist das eine sehr wichtige Bemerkung, die manche Unklarheit beseitigen hilft. Bei dem Wort „Wahl“ kann man an nichts anders denken als an eine Besonderung aus der Masse. In welchem Sinne wird: „besondern“ hier gebraucht? Entweder sind es die Berufenen im Gegensatz zu den Nichtberufenen, oder die Erwählten im Gegensatz zu den Berufenen. Es gibt Stellen, in denen der Begriff ἐκλεκτοί. auf die ganze Christenheit angewendet, zusammenfällt mit der andern Bezeichnung κλητοί. Auch da ist κλῆσις eine Aussonderung nämlich aus der Welt. Der Gegensatz zu den ἐκλεκτοί in diesem Sinne ist die außerhalb des Christentums stehende Welt. An den bis jetzt genannten Stellen allen haben wir diesen weiteren Begriff; auch II Pet 1, 10; wäre nämlich hier die Gnadenwahl im engeren Sinne gemeint, so wäre Torheit, zu ermahnen, die Wahl fest zu machen. Wird der Begriff aber weiter gefaßt, so ist die Meinung die, es ist noch nicht festgestellt, wenn einer berufen ist, daß er auch beharrt und ein lebendiges Glied an Christo bleiben wird. Hier ist freilich für den Fleiß und die sittliche Arbeit des Menschen noch ein Feld übrig gelassen. Natürlich kann von den ἐκλεκτοί im weiteren Sinne das nicht ausgesagt werden, was von den Erwählten im engeren Sinne gilt.

Anders ist der Begriff in den, der Natur der Sache nach, selteneren Stellen gefaßt, in denen nicht die ungläubige Welt, sondern die Menge der Berufenen den Gegensatz bildet, Mat 22, 14. Hier haben wir den vollen Gegensatz innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Innerhalb des weiteren Kreises der κλητοί gibt es einen engeren der ἐκλεκτοί, das ist auch der Sinn des Gleichnisses vom großen Abendmahl, nach welchem die einen die Berufung gar nicht annehmen, sondern die Knechte höhnen und töten, und von den anderen, die berufen sind, werden manche hinausgetan wegen Ermanglung des hochzeitlichen Kleides. Im engeren Sinn ist es auch gebraucht Mat 24, 24, wo es heißt, daß, so es möglich wäre, auch die Auserwählten in Irrtum verführt würden. Wir haben hier einen zwar momentan gesetzten, aber unmöglichen Fall. Ausdrücklich nun von dem Ratschluß Gottes handelt die Stelle Rom 8, 28 ff. Hier

ist die Rede von dem ewigen Vorsatz Gottes, aber durchaus nicht in der Absicht der müßigen Spekulation, oder bloß dem theologischen Denken Aufschlüsse zu geben, sondern es ist durchweg ein praktisches Interesse, das hier waltet. Wir sollen uns in allen Leiden zur Stärkung unseres Glaubens der Tatsache getrösten, daß der Heils- und Gnadenstand auf einem ewigen und unumstößlichen Ratschluß Gottes ruht, daß uns nichts von dem Ziel unserer Berufung zur Seligkeit abbringen kann, sondern daß auch Leiden und Trübsal in der Erreichung dieses Ziels uns fördern muß*). Von der Gegenwart des Heils- und Gnadenstandes geht der Apostel aus und zeigt, daß in diesem unserem Gnadenstand ein ewiger Liebeswille Gottes sich vollzieht, wie an einer Kette Glied an Glied sich reiht, so hier ein Moment des göttlichen Ratschlusses an das andere. Die *κλῆσις*, mit welcher die Verwirklichung des göttlichen Gnadenrates über den einzelnen beginnt, ist selber nur die Durchsetzung eines vorzeitlichen, ewigen Aktes, den der Apostel *προορισμός* nennt. Welche er vorher erkannt, die hat er auch vorherbestimmt, gleich zu werden dem Ebenbild seines Sohnes. Hierin ist das Ziel und der Inhalt dieses göttlichen Ratschlusses angegeben. Der hier konkretere und inhaltsreichere Ausdruck erklärt sich aus den einfachen Ausdrücken, die sich anderwärts finden. Gott habe uns zur Kindschaft verordnet Ephes 1, 5. Christus ist der eingeborne Sohn und wenn wir nun dazu bestimmt sind, ihm gleich zu werden, sollen wir auch Kinder werden, und weil Kinder, auch Erben. Es ist also die Gnade der Gotteskindschaft und die dereinstige Seligkeit und Herrlichkeit in dem Ausdruck „Ebenbildlichkeit des Sohnes Gottes" befaßt. Das also ist das Ziel des göttlichen *προορισμός*, der mit der Berufung sich zeitlich zu verwirklichen angefangen hat, der aber ein vorzeitiger ist, den wir nur mit dem Teleskop des Glaubens, wie Spurgeon sagt, erblicken können. Dieser Ratschluß ist aber noch abhängig von einem anderen Akt Gottes, der *πρόγνωσις*. Man hat nun in neuerer Zeit dieses Wort anders erklären zu können gemeint, als unsere Alten. Sie finden in der *πρόγνωσις* die praescientia, das Vorherwissen um den zukünftigen Glauben der Auserwählten. Dagegen hat man neuerdings wohl mit Recht geltend gemacht, daß die *πρόγνωσις* nicht e i n p u r e s ,

*) Wer wegen seiner Sünden in Angst ist, weil so viele um die Seligkeit kommen, wer seine Schwachheit erkennt und ihretwegen in Anfechtung und Leiden fürchtet, der darf sich sagen: Ich mache mich nicht selig, Gott muß mich selig machen, er will es ja. Hiezu gehört natürlich ein Stehen in der Vergebung der Sünden.

*

kaltes Vorherwissen sei, wie Gott z. B. auch das Böse vorhergesehen habe. Soweit ist die neuere Auffassung wohl im Recht; denn προγιγνώσκειν ist ein nosse cum affectu et effectu, eine Anteilnahme des Gemüts an dem Geliebten und eine wirksame tatsächliche Versetzung des Geliebten in die Gemeinschaft des Liebenden, Mat 7, 23; Joh 10, 14*). Allein das ist nicht richtig, diesen Erkenntnisakt in einen Willensakt umzusetzen. Die Meinung wäre dann die: Welche er sich liebend angeeignet hat, die hat er auch vorherbestimmt. Es ist ein Erkennen, das nur auf das dem Erkennenden innerlich Verwandte geht II Tim 2, 19, ein Erkennen, das also nicht ohne Liebe sein kann, so daß dann die Lehre der Alten von dem intuitu fidei, nur vertieft, allerdings in dem προγιγνώσκειν enthalten ist. Auch Frank muß dies zugeben in der Antithese, die er aufgestellt: die Gottes eigen sind, die kennt er, und die er kennt, sind die Seinen, sind sein eigen, Ex 33, 12, 17. (Die erste Hälfte deckt sich mit unserer Anschauung.) Es fragt sich nun, was das ist, was Gott voraus erkannt hat als ihm verwandt? Wir können nicht anders sagen als den Glauben. Daß προγιγνώσκειν mit „ἐκλέγεσθαι" vertauscht werden kann, geht aus Stellen wie Rom 11, 2 verglichen mit Eph 1, 4, 5 hervor; an anderen Stellen dagegen tritt der Begriff des Erkennens mächtig hervor II Tim 2, 19; Deut 7, 6; Amos 3, 2. Der ganze Zusammenhang dort entscheidet für einen Erkenntnisakt, der aber zugleich die Aufnahme des Objekts in die Gemeinschaft mit einschließt.

Die Hauptstelle, die gegen die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens zu sprechen scheint, ist Rom 9, 18. Auch hier will vor allen Dingen festgehalten sein, daß der Apostel sich nicht in Spekulationen ergeht über die absolute göttliche Kausalität im Verhältnis zur menschlischen Selbstentscheidung, sondern daß es sich um eine geschichtliche, für den Apostel betrübende Tatsache handelt, nämlich, daß Israel des Heils verlustig gegangen ist. Je mehr der Apostel über die göttliche Gnade entzückt ist, daß er und die Gläubigen des Heils teilhaftig geworden, desto schwerer fällt's ihm, daß dieses Volk, das dem Heil am nächsten stand, seiner großen Mehrzahl nach desselben verlustig gegangen ist, und diese Tatsache sucht er zu erklären. Zunächst ist ohne Schwierigkeit der Abschnitt 9 v. 6—13. Es ist nicht möglich, daß das Wort Gottes dahingefallen ist. Aus dem Zweck des ganzen Abschnitts erklärt es sich

---

*) Erkennen enthält den Begriff der Verwandtschaft; es wird dadurch die Zusammengehörigkeit konstatiert.

leicht, was diese Worte für eine Bedeutung haben. Sie sollen der Tatsache, daß Israel außerhalb des Heils zu stehen gekommen ist, das Befremdliche nehmen. Es ist gesagt, daß die leibliche Abstammung von Abraham nicht ausreiche, um wirklich des Heils teilhaftig zu machen. Täte es pure leibliche Abstammung, so wäre auch Ismael der Verheißung teilhaftig geworden; aber er ist nur ein „τέκνον τῆς σαρκός", nur ein leiblicher, aber nicht durch die Verheißung dem Abraham geschenkter Sohn. Noch signifikanter ist die andere von dem Apostel geltend gemachte Tatsache. Abraham hatte seine Söhne von zwei Frauen, aber Rebekka hatte nur von einem Mann die Zwillinge, und dennoch haben diese beiden, die unter völlig gleichen Umständen geboren wurden, ein verschiedenes Los von Gott angewiesen erhalten. Dies führt der Apostel an zum Beweis, wie weder die leibliche Abstammung noch irgend ein menschliches Recht Gottes Bestimmung über den Menschen beeinflussen kann. Daß es sich v. 13 nicht um die ewige Seligkeit handelt, deren Esau verlustig gegangen wäre, sondern um das Erstgeburtsrecht, mit dem auch der Vorzug, Träger der Verheißung zu sein, verbunden war, ist klar. Schwieriger ist der folgende Abschnitt, Vers 14—18. Von einer Ungerechtigkeit kann insofern keine Rede sein, als Gott der Kreatur nichts schuldig ist, vielmehr ist seine Liebeserweisung seine absolute freie Gnade*), wie Moses dies erfuhr, als der Herr ihm seine Bitte, ihn in seiner Herrlichkeit zu sehen, gewährte. Pharao und Moses sind die zwei zeitgenössischen Beispiele des diametral entgegengesetzten Verhaltens Gottes gegen den Menschen. Wie es Gottes freie Güte und freie Gnade ist, wenn er jemandem Heil zuteil werden läßt, so kann anderenteils kein menschlicher Wille seinen Willen durchkreuzen. Es ist hier ganz abgesehen davon, was Pharao getan hat, um sich in solche Verfassung zu bringen. Gott hat ihn nicht dazu gemacht, daß er verdammt würde; weil Pharao g e s ch i ch t l i ch sich verhärtete, so hat Gott ihn innergeschichtlich, d. h. im geschichtlichen Verlauf, innerhalb der Geschichte, verhärtet, nicht von Ewigkeit her. Nun kommt ein neuer Einwurf: Wenn selbst Pharao ihm dienen mußte, was hat Gott dann am Menschen zu strafen? Pharao hat ihm ja doch nicht widerstreben können. Und hier ist es, wo der Apostel die ersten Schritte zur Lösung des Rätsels

*) Das sagt Agrikola im Kirchenlied: „Ich ruf zu dir Herr Jesu Christ" im vierten Vers: Laß mich kein Lust noch Furcht von dir in dieser Welt abwenden, beständig sein in's End gib mir; du hast's allein in Händen! Und wem du's gibst, der hat's umsonst; es mag niemand erwerben noch ererben durch Werk deine Gnad, die uns errett vom Sterben.

tut. Zuerst weist der Apostel das Hadern der Kreatur zurück: „Warum hast du mich also gemacht?" So könnte sich jemand aufhalten. Allein da sagt der Apostel: „Hat der Töpfer nicht etwa das Recht, aus demselben Ton ein Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen?

Aber nun sagt er weiter, daß Gott Gefäße des Zorns, die zur Verdamnis reif sind, mit vieler Geduld getragen hat. Hätte Gott sie zu Gefäßen des Zorns bestimmt, so könnten sie doch keine Gedvldsprobe für Gott gewesen sein; dann könnte Gott nicht langmütig auf ihre Besserung warten. Dann müßte der Apostel sagen, Gott hat sie bereitet; aber er wählte den passivischen Ausdruck (v. 22), während er bei den Gefäßen der Barmherzigkeit den aktiven braucht (v. 23). Die volle Lösung bringt der Schluß, v. 30—33. Israel ging verloren wegen seines Dünkels und Vertrauens auf eigene Gerechtigkeit. Es wollte sich dem Heilsweg Gottes nicht fügen, wollte nicht mit den Heiden durch Buße und Glauben zum Heil kommen und zur Seligkeit. Darum fiel es aus dem Gnadenstand und es wurden die Heiden an seiner Stelle zum Heil berufen.

Die aus der Betrachtung dieser Stelle sich ergebende schlechthinige Abhängigkeit des Menschen ist freilich etwas Furchtbares. Es wird aber an diesem Schrecklichen die Furchtbarkeit schon etwas gemildert, wenn wir schauen auf die Geduld, die Gott hatte mit den Gefäßen des Zorns. Doch damit wird sie nicht aufgehoben. Allein es steht diesem Verhalten Gottes im Zornerzeigen das entgegengesetzte im Erzeigen der Liebe gegenüber, und das geht uns an, die wir uns auch um das göttliche Wohlgefallen sorgen. Wenn dem Vorherbestimmen das Vorherwissen vorausgeht, so fällt die bei Kalvin schreckende Willkür weg, aber nicht das Geheimnis. Die Verkettung der Lebensschicksale, das Ineinandergreifen der äußeren Lebensführungen mit dem Gnadenwerk des Hl. Geistes, das „ubi et quando visum est Deo“ bei der Bekehrung, das Nacheinander in dem geschichtlichen Vollzug des Gnadenratschlusses bei der Berufung der Völker zum Reiche Gottes — das alles bleibt für uns ein unerforschliches Geheimnis. Das Letzte in der Tatsache der Prädestination kann die Dogmatik nicht sagen. Soviel ist gewiß, der Christ kann und soll zu einem Trost der Prädestination kommen nach Röm 8, 28. Er kommt zu ihm von der Liebe Gottes aus. Liebe zu Gott aber wird nur gefaßt auf Grund des allgemeinen Gnadenwillens in Christo, und es bleibt bei Martin Behemb's Bitte: Laß mich durch deine Nägelmal' erblicken meine Gnadenwahl; durch deine aufgespaltne Seit' mein arme Seele heimgeleit.

3. Zur Geschichte dieses Dogmas.

§ 91. Die alte griechische und lateinische Kirche hält an der Universalität der Gnade fest. Erst Augustin kommt im Verlauf der Untersuchung über Gnade und Freiheit zu einer gefährlichen Verirrung, indem er die schwierige Frage von der Allgemeinheit der Gnade und dem nur teilweisen Erfolg derselben durch einseitige Verstandeskonsequenz zu lösen sucht. Er nimmt einen partikularen Willen Gottes an, um daraus den partikularen Erfolg zu erklären. Gott habe eine Anzahl Menschen zum Leben, eine andere zur Verdammnis bestimmt, „überlassen", sagt Augustin, die einen aus Gnaden, die andern aus Gerechtigkeit. Der Grund davon liegt in dem verborgenen Rat Gottes. Christus ist nur für die Erwählten gesendet und gestorben. Sie allein werden ernstlich und wirksam berufen, bei ihnen wirkt die Gnade unwiderstehlich. Die Kirche verwarf die Prädestinationslehre Augustins, wie den Pelagianismus auf der Synode zu Orange 529.

Der Determinismus (= Bestimmungslehre) wurde im 9. Jahrhundert durch den Mönch Gottschalk erneuert. Er lehrte eine doppelte Prädestination*). Die größte Ausbildung und Ausbreitung fand die Lehre im Reformationszeitalter durch die Reformierten, namentlich durch Kalvin, dessen ganzes Lehrsystem sie beherrscht, so daß man ihre Ausläufer fast in allen Lehrpunkten, besonders aber in der Lehre von den Gnadenmitteln bemerkt. Der kalvinistische Lehrbegriff ist im wesentlichen der Augustins vom geheimen und offenbaren Willen Gottes, von der partikularen Bestimmung des Versöhnungstodes Christi und der Berufung, von der gratia irresistibilis. Er geht auch weiter ein auf das Verhältnis von „praedestinatio und praevisio". Gott sieht auf keine andere Weise das Zukünftige vorher, als wie er es von Ewigkeit beschlossen hat, daß es so und nicht anders sein soll.

In der reformierten Kirche wurde diese Lehre symbolisch festgestellt. Ihre Symbole sprechen sie in milderer und strengerer Form aus. Ein Teil derselben läßt das decretum absolutum vor dem Sündenfall eintreten (Supralapsarier: Deo sic ordinante); andere nachher (Infralapsarier). Die strengste Form hat die Synode zu Dortrecht, 1618 festgesetzt. I, 6 Quod aliqui in tempore fide a Deo donantur, aliqui non donantur, id ab aeterno ipsius decreto provenit. Secundum quod

*) Er sagte: gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem; damit zog er die letzte Konsequenz aus Augustins Lehre.

decretum electorum corda quantumvis dura gratiose emollit et ad credendum inflectit, non electos autem justo iudicio suae malitiae et duritiae relinquit.

Bei Luther und Melanchthon fehlt es im Anfang nicht an deterministischen Anschauungen. Luther will in seiner Schrift de servo arbitrio nicht eine Theorie über die Prädestination aufstellen, sie geht vielmehr gegen Erasmus' de libero arbitrio. Später warnte er davor durch Betonung der Gnadenmittel. Er hat sich aber nicht weiter darüber ausgesprochen, seine ganze Richtung ist aber weit davon entfernt. Luther und Melanchthon lehren auf das bestimmteste die allgemeine Gnade. Erst in den Streitigkeiten in Straßburg 1561—63 zwischen Zanchi, der Thesen im Sinne Kalvins aufgestellt hatte, und Marbach, der ihm entgegentrat, sprach sich die lutherische Kirche darüber aus. Es wird der richtige Unterschied zwischen praevisio und praedestinatio gemacht und in diesem Sinne in ausgezeichnetem Takt und Maß der Lehre in Art. XI der Conc.-Form. symbolisch festgestellt.

In der römischen Kirche wurde die absolute Prädestination von Jansen, Bischof von Ypern, † 1638, wieder aufgenommen, aber unterdrückt.

II. Vorbereitung auf die Erlösung.

§ 92. Vorbereitung ist die ganze Ökonomie des alten Testamentes; der Boden und Stamm, aus dem die hl. Menschheit Christi herauswächst, ist die Auswahl des menschlichen Geschlechtes, das Ausgewählte eines Volkes, einer Familie, einzelner Personen. Die Auswahl ist Trägerin und Bewahrerin der Offenbarung. (Israel ist das auserwählte Volk, Juda ist der Stamm, David ist das Geschlecht.) Israels Ergehen, seine Institution haben alle einen typischen, weissagenden Charakter auf Christum. Die Theokratie, das Gesetz, das Prophentum mit seinen Vertretern, das Priestertum, das Königtum, schatten das Reich Gottes ab, wie es werden soll. Alles das ist ein Erziehungsmittel für das Volk Gottes, welches durch Gesetz und Verheißung zur Buße und zum Glauben an Christum erzogen werden soll. Das Volk aber ist ein Missionsvolk und wirkt vorbereitend für die Annahme Christi auf die Heiden. Vorbereitung ist besonders die Weissagung des alten Testamentes. Diese ist entweder real oder verbal; beide aber gehören zusammen. Die Realweissagung ist die Vorausdarstellung Christi und seines Reiches in den Institutionen der alttestamentlichen Heilsgeschichte und in hervor-

ragenden Personen derselben und ihren Lebensführungen, der zur Seite geht, die Realweissagung deutend, die Verbalweissagung (cfr Ps 110). Es ist das NT im AT, ein Bild in zwei Gemälden, die sich vollkommen ähnlich sind. Ein Bild kann daher aus dem andern ergänzt und vervollständigt werden. Der Christus im AT gleicht dem Christus im NT und umgekehrt.

III. Die Erlösungstat Christi.

1. Stellung und Bedeutung dieser Lehre im Lehrganzen.

§ 93. Diese Lehre bildet den Mittelpunkt der ganzen christlichen Lehre, sowie das Faktum der Menschwerdung Gottes das Zentrum der ganzen Geschichte ist. Es ist freilich eine Rede der Modernen: Religion muß etwas Einfaches sein; wozu Jesum in das Gemeinschaftsverhältnis mit Gott einführen! Und was braucht es geschichtliche Tatsachen? Dieser Rationalismus fußt auf dem Pelagianismus und meint darum mit einer „Lehre“ auskommen zu können. Wo aber die Sünde in ihrer Tiefe und der Zorn des heiligen Gottes erst erkannt ist, da genügt eine Lehre nimmermehr, und die Person des Erlösers und die Unentbehrlichkeit seines Werkes wird voll erfaßt. Die Person Christi aber ist dazu bestimmt, das, was durch die Sünde getrennt ist, Gottheit und Menschheit, zu vereinigen, und alles, was im Himmel und auf Erden ist, unter einem Haupte zusammenzufassen, Ephes 1, 10. Die sozialen Gegensätze, die der Rassen, der Bildung, der Geschichte, der religiösen Stellung sind in Christo aufgehoben, und alle sind Einer in Christo Gal 3, 28. Seine Erscheinung im Fleisch ist das nächste Ziel der Welterhaltung und Regierung. In ihm ist der ewige Ratschluß Gottes in Erfüllung gegangen, durch ihn ist der Menschen Fall wieder gutgemacht. In seiner Gemeinschaft mit den Menschen ist die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen wieder hergestellt, und damit die wahre Religion I Joh 1, 3. Er ist als Gott und Mensch recht zum Mittler geeignet; all sein Handeln hat einen gottmenschlich, mittlerischen Charakter und einen bleibenden Wert, weil er nicht bloß in der Zeit gelitten hat, sondern auf Grund seines Verdienstes sein Mittlergeschäft im Himmel fortsetzt. Nach seiner Erhöhung ist er vollkommen geeignet, der Erlöser und Heiland der Welt und Haupt seiner Kirche zu sein und das von ihm begonnene Werk in Kraft des Hl. Geistes zu Ende zu führen zur Ehre seines Namens. Joh 12, 32. Die rechte Erkenntnis Christi gibt deshalb Leben und Seligkeit. Alles religiöse Leben ist ein Sichvertiefen in sein Leben und das Ziel desselben, daß Christus in uns eine Gestalt gewinne, Gal 4, 19.

2. Die Person Christi.

Die Lehre de persona Christi wird gewöhnlich in folgenden vier Lehrstücken abgehandelt:

I. unitio personalis;
II. unio personalis;
III. communio naturarum;
IV. communicatio idiomatum.

Dieser Einteilung unserer Alten schließen wir uns an.

I. Unitio personalis.

§ 94. Man nennt jetzt Menschwerdung, was unsere Alten unitio personalis nannten, ein unerforschliches Geheimnis für uns, das aber durch die Andeutung der Schrift soweit gelichtet ist, daß wir auf Grund der Stelle Luc 1, 35 sagen können: durch eine wunderbare, schöpferische Einwirkung des Hl. Geistes auf den Leib der Jungfrau Maria ist von ihr die Menschheit Jesu genommen worden ohne Zutun eines Mannes. Es ist keine Neuschöpfung, sondern ein schöpferischer Akt inmitten der schon vorhandenen natürlichen Menschheit*). Das Beispiel der Geburt Isaaks vergleicht sich nur von ferne; denn dort handelt es sich nur um eine Erneuerung des erstorbenen Leibes Abrahams und Sarahs und die Empfängnis Isaaks ging dann auf natürlichem Wege vor sich. Die Menschheit Christi aber kam durch eine schöpferische Einwirkung des Hl. Geistes zustande, die darin besteht, daß er das Blut der Jungfrau reinigte und heiligte. Hollaz sagt, die *ἐπέλευσις* war eine excitativa, sanctificativa, coniunctiva, nicht *σπερματική* sondern *δημιουργική*. Aber in und mit der Entstehung der menschlichen Natur ist auch schon die Annahme derselben durch den Logos, also die persönliche Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen vollzogen worden „und das Wort ward Fleisch" Joh 1, 14. Die zweite Person der Gottheit wurde Mensch. Diesen Ausdruck: „das Wort ward Fleisch", haben unsere Alten zu erklären versucht durch den Begriff der „assumptio", d. h. der Annahme der menschlichen Natur von seiten der göttlichen. Sie wollten auf Grund von Phil 2, 7 *μορφὴν δούλου λαβών* damit nur zwei falsche Vorstellungen ablehnen,

*) Luther weist hin auf die viererlei Weise der Entstehung eines Menschen: Adam, Eva, Kain, Christus.

ohne daß man dabei sagen konnte, daß das Wort „ward"*) erklärt sei. Man darf sich den Akt nicht so denken, als habe sich der Sohn Gottes mit einem schon vorhandenem Individuum verbunden und dieses allmählich durchdrungen, auf dem Wege moralischer Vervollkommnung zur Einheit mit sich erhoben. Damit würde ein Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Natur gestiftet worden sein, analog demjenigen, in dem der Hl. Geist zu den Propheten steht oder zu den Heiligen und Gläubigen. Die Einheit wäre dann bloß eine moralische und das Resultat wäre ein vergöttlichter Mensch, aber nicht ein „Gott-Mensch". Das ist die falsche Anschauung des Nestorius, der den Herrn nicht Immanuel nennen kann, denn nach ihm sind es ja zwei verschiedene Dinge.

Ebensowenig darf der Akt der Menschwerdung so gedacht werden, als habe der Sohn Gottes in die Menschheit sich umgesetzt, sich an sie verloren, sei in ihr aufgegangen. Das wäre eine Verwandlung**) der göttlichen in die menschliche Natur; dann würde aber der Mittler nicht wahrer Mensch sein. Das durch die Umwandlung des Göttlichen ins Menschliche entstandene Wesen wäre nicht unsre menschliche Natur, es entstünde Gleichartigkeit, nicht Verwandtschaft, abgesehen davon, daß die Gottheit verschwände, wie auch die menschliche Natur ihr Wesen verliert, wenn sie, wie Eutyches lehrt, verwandelt würde in die Gottheit. Eutyches sagte, er habe nie behauptet und werde nie behaupten, daß das Fleisch Christi dem unsrigen gleich sei. Vor der Vereinigung seien es zwei Naturen gewesen, nach derselben bestehe Christus nur aus einer Natur. Er wäre aber dann weder wahrer Mensch, noch wahrer Gott — durch die eine der beiden irrigen Ansichten wurde das Wesen der gottmenschlichen Vereinigung, durch die andere die Wahrheit sowohl der Menschheit des Herrn wie seine Gottheit zerstört. Demgegenüber muß also festgehalten werden, daß die zweite Person der Gottheit, der Logos, die göttliche Natur nicht in ein schon fertiges Indivi-

*) Assumptio ist ein aktiver Ausdruck, ἐγένετο ist mehr passivisch. Beides zusammen I Tim 3, 16 θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί und I Joh 4, 3 Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Aktivität und Passivität findet sich auch sonst vereint in den Aussagen über den Herrn, z. B. er wurde getötet, und er ließ sein Leben; er wurde auferweckt, und er stund auf von den Toten; er wurde erhöht, und er setzte sich zur Rechten.

**) Es gab eine zwiefache Möglichkeit einer Verwandlung, einmal der Gottheit in die Menschheit, wogegen schon Origenes sagte: mansit deus; sodann die Verwandlung der Menschheit in die Gottheit, was Eutyches dann lehrte.

duum, in einen Menschen versetzt habe, sondern die menschliche Natur sich angeeignet, zur seinigen gemacht und sich zum Zentrum der Person gesetzt habe. — Zugleich muß aber auch festgehalten werden, daß diese von ihm angenommene menschliche Natur der unsern wesensgleich sei, weil auch vom Stoff und Stamm des adamitischen Lebensbaumes genommen. Das haben die Alten ausgedrückt mit dem Wort assumptio, nur daß diese assumptio recht real gefaßt werden muß, nämlich so, daß der Logos an die menschliche Natur sich mitteile, sie durchdringe, andernteils auch an ihrem Ergehen teilnehme und auf ihre Zustände eingehe. Das letztere haben die Alten nicht so hervorgehoben wie das erstere. Er hat aber nicht bloß die menschliche Natur in ein Verhältnis zu sich gesetzt, sondern auch sich in ein solches zur menschlichen Natur; die Folge nun, von dieser „unitio personalis“ ist die unio personalis.

II. Unio personalis.

§ 95. Das Geeintsein der beiden Naturen zu einer Person setzt voraus 1) die Wahrheit der göttlichen Natur (daß diese bei Christo vorhanden war, muß nicht erst bewiesen werden).

2) Die wahre menschliche Natur. Er hat einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele in höherem und niederem Sinne, einen menschlichen Willen und menschliche Vernunft.

Aber neben der völligen Gleichheit seiner Natur mit der unsern muß auch hervorgehoben werden die Besonderheit und Verschiedenheit seiner Natur: die außerordentliche Empfängnis, womit zusammenhängt die Sündlosigkeit seiner Natur. Er ist nicht mit der Erbsünde befleckt, da vom Hl. Geist empfangen. (Christus konnte wohl sündigen nach seiner Menschheit, sonst wäre seine Versuchung bloßer Schein gewesen Heb 4, 15; er mußte kämpfen, wie wir in Gethsemane sehen Heb 5, 7, 8. Aber er ist der Erwählte, in welchem erwählt die Auserwählten nicht fallen. Darum hat sich die abstrakte Möglichkeit des Sündigens bei ihm jeden Augenblick in eine ethische Unmöglichkeit verwandelt. Diese Frage ob er sündigen konnte, gehört aber speziell in die Ethik*). — Die unio besteht in der Vereinigung der beiden Naturen, die eine persönliche und immerwährende ist, eine besondere Art der Vereinigung, die darin besteht, daß beide Naturen ihren eigentlichen Mittelpunkt in der Person des Logos haben.

*) Siehe Bauer-Deinzer, Ethik § 37.

III. Communio naturarum.

§ 96. Unter der Communio naturarum versteht man die innigste Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, des Ineinanderseins der göttlichen und menschlichen Natur. Die Konkordienformel verwahrt sich gegen zwei falsche Vorstellungen von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo, gegen, wie oben schon erwähnt, die des Nestorius, der sagte, die beiden Naturen seien so vereinigt, wie zwei zusammengeleimte Bretter; das ist auch die Anschauung der späteren Reformierten; und gegen Eutyches, der lehrte, die göttliche und menschliche Natur sei in e i n Wesen vermischt und die menschliche Natur sei in die göttliche verwandelt; und dies erläutert er mit dem Gleichnis, wie aus der Vermischung von Wasser und Honig Met entsteht. Luther dagegen brauchte wie schon die Alten für die Vorstellung der innigen Vereinigung der beiden Naturen die Gleichnisse von der Verbindung des Leibes mit der Seele und Feuer mit Eisen. Wie treffend diese Beispiele sind, zeigt sich in der Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften beider Naturen.

IV. Communicatio idiomatum.

§ 97. Was die Communicatio idiomatum anlangt, so versteht man unter idiōma etwas Eigentümliches, eine Eigenschaft, einen eigentümlichen Zustand eines Wesens. Communicatio heißt einfach Mitteilung. Wir dürfen bei idioma nicht so ausschließlich an Eigenschaften denken, sondern auch an die actiones und passiones; alles, was das Charakteristische eines Wesens ist, ist „idioma“. Die Alten haben in den Schriftaussagen über die wahrhaftige Gemeinschaft der Naturen miteinander drei Arten unterschieden, das genus idiomaticum, apotelesmaticum, maiestaticum.

a) Das genus idiomaticum, wonach die Prädikate der einen oder andern Natur dem Konkretum der Person beigelegt werden. Hier herrscht bei den Alten eine gewisse Unklarheit. Es handelt sich lediglich um Aussagen, die zwar nicht eigentlich von der communicatio idiomatum reden, aber dieselbe erschließen lassen, also um Aussagen, die nur wegen der unio personalis richtig sind und dieselbe zu ihrem realen Hintergrund haben. Der alte Satz lautet: Das erste genus der communicatio findet statt, wo die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen wahrhaft und real der ganzen Person Christi zugeteilt werden, mag diese nun benannt sein nach der göttlichen oder nach der menschlichen Natur. Es kann demnach Fälle geben, in welchen die Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur

von der nach der göttlichen Seite benannten Person ausgesagt werden. Act 3, 15; 20, 28; I Kor 2, 8; Gal 2, 20. Die Person ist genannt nach der göttlichen Natur, aber das Prädikat bezeichnet ein Idiom der menschlichen Natur. Der andere Fall ist der umgekehrte, daß nämlich die menschliche Person teilhaftig erscheint der Eigenschaften der göttlichen Natur, Joh 5, 27; 6, 54, 62; 8, 58; I Kor 15, 47. Die Person ist genannt nach der menschlichen Natur, beigelegt wird ihr ein Idiom der göttlichen Natur. Der dritte Fall ist, daß die Person nach den beiden Naturen genannt ist und also auch die Prädikate beiden Naturen beigelegt werden, Röm 9, 5, II Kor 13, 4; I Pet 3, 18; Heb 13, 8.

b) Das genus apotelesmaticum umfaßt diejenigen Aussagen, welche sich auf das Erlösungswerk beziehen und also der ganzen Person angehören, einer Natur zugeschrieben werden, wo jede der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der andern wirkt und leidet, was ihr eigentümlich ist, Conc.-Form., Art. VIII, 46; ἀποτελεῖν heißt eigentlich vollenden ein Werk, wird aber hier von dem Werk des Mittlers überhaupt gebraucht. Hier ist nun die Lehre der Alten die: das genus apotelesmaticum findet da statt, wo um der Verrichtung des Werkes Christi willen beide Naturen tun, was ihnen eigentümlich ist, jede in Gemeinschaft mit der andern. Jede Natur nimmt, unbeschadet ihrer Eigentümlichkeit, an dem gemeinsamen Werk des Erlösers den Anteil, der ihr zukommt; aber es handelt nicht jede allein, sondern in Gemeinschaft mit der andern, die göttliche durch die menschliche, die menschliche nicht ohne die göttliche, Gal 3, 13—14*). Diese Verheißung ist so erfüllt worden, daß der Same Abrahams (Christus) ein Fluch für uns geworden ist, damit der Segen Abrahams unter die Heiden käme. Der richtige Gesichtspunkt ist der, daß die göttliche Natur sich herabläßt und eingeht in die Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur bis zum Tode, alles durch sie wirkt und alles mit ihr leidet und dadurch ihrem Tun und Leiden den unendlichen Wert verleiht: die Kraft des Heils und der Erlösung. Das alte Gleichnis der Vereinigung von Leib und Seele ist namentlich instruktiv, um sich dieses genus vorstellig zu machen. Die Seele führt alles aus durch den Leib, geistleibliche Tätigkeiten. Dieses Gleichnis

*) Christus hat uns erlöset vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns. Ein Fluch konnte er nur werden nach seiner menschlichen Natur, vom Fluch erlösen nur nach der göttlichen Natur. — Hätte sich Christus nur als Mensch hingegeben, hätte sein Tod die große Bedeutung nicht; er hat sich auch als Gott hingegeben. Gottes Zorn hätte kein Mensch und kein Engel zu tragen vermocht.

paßt aber auch deshalb so gut, da es uns vorstellig macht, wie die Gottheit teilnehmen konnte am Ergehen, Leiden und Tod der menschlichen Natur. Ein körperlicher Schmerz berührt zunächst den Leib, aber die Seele leidet unkörperlich, aber real mit. So sagt Luther mit Recht: Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod. Es ist nicht ein spekulatives Interesse, das zur Aufstellung dieser Lehre geführt hat, denn nicht mehr und nicht weniger hängt davon ab, als der ganze Wert des Erlösungswerkes, Heil und Seligkeit.

§ 98. c) Das genus maiestaticum befaßt diejenigen Aussagen, welche sagen daß der Sohn Gottes seine Majestät dem angenommenen Fleisch mitgeteilt hat, Joh 17, 5; Phil 2, 9. Infolge dieser Mitteilung eignen der menschlichen Natur Christi die wirksamen Eigenschaften (ἐνεργετικά), die Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, die Kraft das Leben mitzuteilen, Mat 11, 27; 28, 20; Joh 21, 17; Joh 6, 53. Hieraus geht hervor, daß wir die andere Seite der communicatio idiomatum vor uns haben, während es sich beim genus apotelesmaticum um das Eingehen der göttlichen Natur in die Zustände und das Ergehen der menschlichen handelt, also um den Stand der Erniedrigung, so ist es hier umgekehrt. Die menschliche Natur nimmt Teil an den herrlichen Eigenschaften der göttlichen. Dieses genus ist zur Entfaltung gekommen eigentlich erst mit der Verherrlichung des Herrn; aber die Mitteilung der Eigenschaften müssen wir uns schon erfolgt denken mit der Menschwerdung; vollkommen aber fand dies erst statt, nachdem der Herr zur Rechten des Vaters sich gesetzt hatte. Dieses genus haben die Alten mit dem Gleichnis vom Feuer und Eisen illustriert. Dasselbe ist deswegen so passend, weil auch hier eine Mitteilung gewisser Eigenschaften einer höheren Substanz an eine niedere stattfindet. Und ferner, weil hier derselbe Fall obwaltet, daß gewisse Eigenschaften nicht mitteilbar sind, nämlich die, welche die Natur des Eisens aufzunehmen nicht fähig ist, Leichtigkeit und Beweglichkeit. So konnte ja auch die göttliche Natur nicht solche Eigenschaften mitteilen, die die menschliche Natur aufzunehmen unfähig ist. Dazu dieses Gleichnis, um über die Schwierigkeit gegenüber den Einwänden der Reformierten hinwegzuhelfen. Bekanntlich ist diese Lehre von der reformierten Kirche verworfen worden. An Stelle der durch dieses Gleichnis veranschaulichten Mitteilung hat die reformierte Kirche eine Mitteilung von nur außerordentlichen Vollkommenheiten, Kräften und Eigenschaften, aber nicht göttlichen gesetzt, denn ausdrücklich hat sie behauptet, das seien nur finitae qualitates.

Die luth. Kirche hat sich einfach auf Schriftzeugnisse*) berufen, wie Kol 2, 9; Joh 6, 54 u. 62; Mat 28, 18. Hier erscheint die Allmacht als eine dem Herrn in der Zeit gegebene. Gegeben konnte sie ihm nur werden nach seiner menschlichen Natur. Insonderheit handelt es sich um die Eigenschaft der Allgegenwart, Joh 3, 13; sodann um die Stellen, welche von der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes und seinem Weltregiment handeln.

Da die menschliche Natur mit dem Logos auf das Innigste verbunden ist, der Logos aber allenthalben ist, so kann es nicht anders sein, als daß die menschliche Natur an der Allgegenwart der göttlichen Natur teil hat. Es ist also der menschlichen Natur die Allgegenwart mitgeteilt. Teils obige Schriftstellen, teils dieser Glaubensschluß hat unsere Alten in der Lehre von dem genus maiestaticum gestärkt. Eine andere Möglichkeit ist ausgeschlossen; das wäre nämlich die, daß man eine Trennung der Natur lehrte. Also bleibt bloß die erste Möglichkeit; weil die menschliche Natur aufs innigste mit dem Logos verbunden ist, so ist sie durch ihn auch allgegenwärtig, hat realiter teil an dieser Eigenschaft.

Die Reformierten verwerfen diese Lehre. Ihre Vernunftgründe, mit denen sie die lutherische Lehre bekämpfen, sind eine Reihe philosophischer Sätze. Die größte Rolle spielt dabei der Satz: finitum non est capax infiniti = das Endliche ist kein Gefäß des Unendlichen, und deshalb könne**) keine Mitteilung erfolgt sein. Aber mit Recht hat man diesen Satz widerlegt, indem man sagte, damit ist nicht bloß die communicatio idiomatum eine Unmöglichkeit, sondern auch die Menschwerdung, denn was ist die Menschwerdung anders, als eine Aufnahme des Unendlichen vom Endlichen! Es kann freilich das Endliche das Göttliche nicht aktiv fassen, wohl aber passiv, wenn Gott sich herabläßt. Mit Recht hat die Konkordienformel diesen treffenden Gedanken ausgesprochen: Wenn die menschliche Natur nicht fähig gewesen wäre zur Aufnahme der göttlichen, dann würde auch nicht möglich sein eine Einwohnung Gottes in den Gläubigen. Sie macht also einen Schluß a minore ad maius.

*) Hier gilt die Regel: Diejenigen Eigenschaften, von welchen die Schrift sagt, daß sie der menschlichen Natur mitgeteilt seien, die sind mitgeteilt. Wieweit diese Mitteilung stattfinden konnte und wieweit nicht, das lassen wir unentschieden.

**) Was die menschliche Natur kann, das weiß nicht der Mensch, sondern das weiß allein der Schöpfer; Schöpfung und Endlichkeit ist nicht ohne weiteres gleich.

Wenn nach II Pet 1, 4 der Mensch teilhaftig wird der göttlichen Natur, wie das von den Gläubigen gilt, wie viel leichter ist es denkbar, daß die Gottheit in die menschliche Natur Jesu eingegangen sei. Und wenn endliche Personen eine Fülle göttlicher Kräfte aufnehmen können, wie sollte nicht derjenige Mensch, der zugleich Gottes Sohn ist, die Fülle der Gottheit aufnehmen können?

Ein weiterer Einwurf der Reformierten war der, daß auf diese Weise eine exaequatio der Naturen stattfinde, daß die menschliche Natur selbst die göttliche werden würde. Dagegen muß man sagen: diese Eigenschaften sind der göttlichen Natur wesentliche Eigenschaften, aber der menschlichen Natur Eigenschaften werden sie nur durch Mitteilung. Ein weiterer Einwurf der Reformierten war der, daß dann eine duplicatio idiomatum entstehe. So wenig ist das der Fall, als bei glühendem Eisen zweierlei Leuchten und Brennen stattfindet*); abstrakt gehören diese Eigenschaften dem Feuer, sie sind aber real dem Eisen mitgeteilt. So verhält sich's auch bei der Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche. So muß also auch die Ewigkeit**) sich mitteilen, meinten die Reformierten. Unsere Alten sagten dagegen, nur diejenigen, die die menschliche Natur aufzunehmen fähig ist. Allmacht und Allwissenheit ist mit der menschlichen Natur nicht unvereinbar. Da kann die menschliche Natur bis zur Höhe der göttlichen gehoben werden. Aber ewig sein und endlich geschaffen sein sind zwei in Ewigkeit sich ausschließende Gegensätze. — Daß wir an einen Ort gebunden sind, schließt ja doch nicht aus, daß der Leib in der Auferstehung über die Schranken des Raumes erhaben ist. Wieviel mehr wird dies der Fall sein, wenn die göttliche Natur der menschlichen sich mitteilt. Für die lutherische Kirche lag an diesem Kampf ein großes Interesse des christlichen Glaubens. Es handelt sich darum, ob eine wirkliche Gegenwart des Herrn im Abendmahle stattfinden könne. Es handelt sich

*) Die Gottheit wirkt eben durch die Menschheit; so z. B. brennt das Eisen durch das Feuer, wenn man das Eisen anfäßt.

**) Ewigkeit ist kein Vermögen sondern ein Zustand. Daß einer vor 20 Jahren etwa gelebt hat, gehört nicht zu seiner Natur und Wesen; so gehört auch die Ewigkeit nicht zum Wesen Gottes, sondern, wenn man so sagen darf, zu seiner Geschichte. Wohl aber gehört das Vermögen, ewig zu leben, zum Wesen Gottes. Dieses unveränderliche Bleiben im Leben ist der Menschheit Christi mitgeteilt. Es ist also bei der Ewigkeit zwischen Tatbestand und Vermögen zu unterscheiden.

ferner darum, den Trost nicht zu verlieren, den der Hebräerbrief anführt, daß wir nämlich die Zuversicht haben können, daß unser Bruder zur Rechten Gottes sitzt, der fühlt wie wir, der in Leiden gelernt hat, Barmherzigkeit zu üben und Mitleid mit der menschlichen Schwachheit zu haben, Heb 4, 15 ff.

3. Die Geschichte dieses Dogmas.

§ 99. Der allgemeine Kirchenglaube ist es von alters her gewesen, daß Christus wahrer Gott und Mensch sei. Die dogmatische Ausbildung und wissenschaftliche Erfassung des Glaubens erfolgte aber im Laufe einer jahrhundertlangen Geschichte, die sich in vier Perioden gliedern läßt.

Die erste Periode bis 381.

In der Abwehr auftretender Gegensätze gewann die Kirche unter der Leitung des Hl. Geistes immer klarere Erkenntnis. Es sind vor allem vier Gegensätze, die in dieser Periode sich geltend machten.

α) Der judaisierende Ebionitismus leugnet Christi Gottheit. Christus ist ein bei der Taufe mit göttlichen Kräften ausgerüsteter Mensch; (also bloß ein Prophet).

β) Der gnostische Doketismus verwandelt die Wahrheit der menschlichen Natur in einen Schein φάντασμα, die Geschichte Christi in einen Mythus, den historischen Christus in eine spekulative Idee.

γ) Der Arianismus. Das vornehmste Geschöpf Gottes wohnt in dem menschlichen Leibe Christi. Er wird verworfen vom Konzil zu Nizäa, 325.

δ) Der Apollinarismus. Apollinaris, Bischof von Laodizea, lehrte Jesus habe Leib und Seele; aber an die Stelle der menschlichen Vernunft trete der Logos. Auch im Interesse der Sündlosigkeit Jesu sei so zu lehren, denn der menschliche Geist sei wandelbar. Die Alten sagten: 1. daß der Herr uns dann in Bezug auf den wichtigsten und edelsten Bestandteil des Menschen nicht gleich sei, und 2. der menschliche Geist ist nicht erlöst, wenn ihn der Herr nicht angenommen hat. Der Apollinarismus wurde verworfen auf dem Konzil zu Konstantinopel 381 und die Lehre von der vollständigen menschlichen Natur Christi nach Leib, Seele und Geist festgestellt. Nur wenn er ein ganzer Mensch war, konnte er den ganzen Menschen wiederherstellen. Athanasius und Gregor von Nazianz bildeten diese Lehre durch vom Gesichtspunkt der Erlösung.

Die zweite Periode bis 680.

Die Vollständigkeit der göttlichen und menschlichen Natur war erkämpft. Nun galt es aber, das gegenseitige Verhältnis beider zu

bestimmen, neben der Unterscheidung der Naturen die Einheit der Person festzustellen. Hier traten wider einander auf die alexandrinische und die antiochenische Schule. (Repräsentanten: Cyrill von Alexandrien — Nestorius, Theodor von Mopsvestia und Theodoret).

Die antiochenische Schule legt den Nachdruck auf die sittliche Bedeutung des Lebens Jesu und hebt also die relative Selbständigkeit der Leistungen der menschlichen Natur hervor, und hat damit eine Seite der Wahrheit im Auge gehabt, ist aber in die Gefahr geraten, das Verhältnis der beiden Naturen zueinander sehr äußerlich zu fassen, die Person zu zertrennen, und ist der Gefahr auch unterlegen. Das Verhältnis der beiden Naturen zueinander wird gedacht nach Analogie der Einwohnung Gottes in den Gläubigen, als eine moralische Vereinigung*), bei der aber ein Zerfallen der einen Person in zwei unvermeidlich schien, infolgedessen auch Maria ihnen nur *χριστοτόκος*, nicht *θεοτόκος* hieß. Es ist ja klar, daß Maria nicht die Mutter der Gottheit Jesu ist, aber sie ist die Mutter dessen, der seine Menschheit von ihr nahm und sie sogleich mit der göttlichen Natur verknüpfte. Das Verhältnis der göttlichen Natur zur menschlichen dachte sich Nestorius so äußerlich, wie das des Menschen zu seinem Kleid; wie das des Bewohners zu seinem Haus. Dies ist aber im Grunde eine Leugnung der Menschwerdung des Sohnes. „Die Naturen trenne ich," sagte er, „aber die Anbetung vereinige ich."

Umgekehrt legten die Alexandriner den Nachdruck auf die göttliche Natur und hoben die Innigkeit der Vereinigung hervor. Gegenüber der nur moralischen Verbindung der Person bei Nestorius lehrten die Alexandriner eine *ἕνωσις φυσική*, eine natürliche Vereinigung, die schon mit der Empfängnis des Herrn gegeben ist, die nicht erst durch sein Zutun, seine Tugend sich bildete und entwickelte. (Als Analogie weisen sie hin auf die Vereinigung von Leib und Seele.) Infolge dieser *ἕνωσις φυσική* ist das Verhältnis zwischen der göttlichen und menschlichen Natur ein so enges, daß die Alexandriner**) recht im Gegensatz zu Nestorius von einer fleischgewordenen Natur des Logos redeten, womit sie ja freilich nur sagen wollten, daß nur ein Wesen sei, dessen

*) Die Antiochener nahmen auch ein Wachstum in dieser sittlichen Vereinigung an: Der zwölfjährige Jesus, seine Taufe, die Verklärung, seine Hingabe, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, — das sind die Marksteine dabei.

**) Sie wollten sagen ein Wesen, sagten aber eine Natur; es sind aber zwei Naturen. Sie hatten den rechten Sinn, aber einen falschen Ausdruck für die Lehre gefunden.

*

Mittelpunkt der Logos ist; aber das Bedenkliche liegt darin, daß sie nur von einer Natur sprachen. Da lag der Keim zur Anschauung der Monophysiten verborgen. Diese Richtung fand gleichfalls in einer Bezeichnung der Maria den prägnantesten Ausdruck: sie war ihnen *θεοτόκος*. — Das höhere Recht lag unstreitig auf seiten der Alexandriner, die auch ohne Vergleich tiefer waren in ihrem theologischen Denken; aber im Keim lag ein Irrtum in ihrer Anschauung, der dann durch Eutyches entwickelt wurde. Eutyches lehrte, daß der Logos vor der Vereinigung, abstrakt gefaßt, aus zwei Naturen bestanden habe, aber diese Trennung sei nur eine abstrakte, in Wirklichkeit sei vom ersten Augenblick an nur e i n e Natur vorhanden gewesen. Man könne wohl sagen: *ἐκ δυοῖν φύσεων*, aber nicht: *ἐν δυοῖν φύσεσιν*. Die Konsequenz dieses Irrtums zeigte sich sofort in den weiteren Sätzen des Eutyches. Wenn nämlich die Wesensgleichheit der menschlichen Natur Christi mit der übrigen Menschheit nach der Vereinigung nicht fortbestand, wenn vielmehr die göttliche und menschliche Natur verbunden sind so, daß ein drittes, neues entstanden ist, dann ist die Folge, daß die menschliche Natur des Herrn aufhört der unsern gleich zu sein. Eutyches braucht das Bild vom Honigtropfen, der ins Meer fällt. Die Entscheidung traf das Konzil zu Chalzedon 451, das den Nestorianismus und den Eutychianismus verwarf. Es sei zu bekennen ein und derselbe Christus *ἐν δυοῖν φύσεσιν*, und zwar *ἀσυγχύτως*, *ἀτρέπτως* (gegen Eutyches) und auch *ἀδιαιρέτως*, *ἀχωρίστως* (gegen Nestorius). Der Entscheidung dieses Konzils lag die berühmte Epistel Leos des Großen von Rom an Flavian zugrunde, in der die Lehre etwa in der Weise ausgeprägt wurde, wie sie späterhin in dem genus apotelesmaticum ausgebildet worden ist, die Selbständigkeit der beiden Naturen und doch die Gemeinschaft derselben in ihrem Zusammenwirken gleichmäßig betont wurde. Unbeschadet der Eigentümlichkeit der beiden Naturen, die in einer Person zusammengehen, ist von der Majestät die Niedrigkeit, von der Kraft die Schwachheit, von der Ewigkeit, so sagt Leo in seiner Epistel, die Sterblichkeit angenommen worden. Jede tut, was ihr eigen ist, in Gemeinschaft mit der andern, das Wort, das des Wortes ist, das Fleisch, das des Fleisches ist; die Gottheit leuchtet durch Wunder, die Menschheit unterliegt im Leiden. Nicht war es Sache ein und derselben Natur, den toten Freund zu beweinen und ihn nach vier Tagen ins Leben zurückzurufen. (Doch hat die göttliche Natur durch die menschliche gewirkt, Leo reißt hier die Naturen zu sehr auseinander.)

Obwohl das Chalcedonense den Irrtum des Eutyches, der nur

μόνη φύσις an Christus annehmen wollte, somit verworfen hatte, so machten sich doch bald wieder seine Gedanken geltend, der überwundene Monophysitismus lebte wieder auf im Monotheletismus. Diese Anschauung ist folgende: Christus habe alle seine Werke durch eine gottmenschliche Wirkungsweise vollbracht, was später noch dahin entwickelt wurde, daß Christus nur einen Willen habe. Dagegen macht die rechtgläubige Kirche zwei Willen geltend in Christo, ohne daß die Einheit seiner Person aufgehoben wäre. Ohne menschlichen Willen wäre die menschliche Natur unvollkommen. Der Monotheletismus*) wurde auf dem 6. ökumenischen Konzil zu Konstantinopel 680 verworfen.

Die dritte Periode bis zur Reformationszeit.

Im Mittelalter kam es zu einer Erneuerung des Nestorianismus im adoptianistischen Streit in Spanien. Die Bischöfe Felix von Urgellis und Elipandus von Toledo stellten den Satz auf: Christus sei seiner menschlichen Natur nach angenommener Gottessohn, nach seiner Gottheit aber wesentlicher Sohn Gottes. Nach der Menschheit sei er nur Davids Sohn gewesen. Das ist wahr, aber es genügt nicht, denn es wird dabei übersehen, daß es heißt: empfangen vom Hl. Geist. Der Hauptbestreiter dieser Lehre war Alkuin am fränkischen Hof, der ihnen Luc 1, 35 entgegenhielt. Zu Frankfurt 794 wurde der Adoptianismus verworfen.

Die vierte Periode.

§ 100. Die Reformationszeit und die lutherische Kirche.

In der reformierten Kirche erneuerte sich der Nestorianismus, veranlaßt durch den Sakramentsstreit. So sehr Luther auf die Einheit der beiden Naturen ausgeht, so sehr geht Zwingli auf den Unterschied derselben aus. Sein Satz lautet: finitum non est capax infiniti. In Wirklichkeit teilen sich beide Naturen ihre Eigenschaften nicht mit, jede behalte ihre für sich und wirkt nach ihrer Weise. Nach der göttlichen Natur ist Christus allgegenwärtig, nach der menschlichen auf einen gewissen Raum beschränkt. Wenn in der Schrift eine Mitteilung der Eigenschaften vorkommt, so ist es keine sachliche, sondern nur eine ver=

*) Die Monotheleten als besondere Kirchenpartei des Morgenlandes lebten fort auf dem Libanon unter dem Namen „Maroniten“; die Nestorianer in Persien, die Monophysiten in Armenien und Ägypten als „Kopten“ und in Syrien, Mesopotamien als „Jakobiten“.

bale, eine Redefigur, Alloösis*) genannt. Dabei fehlt natürlich dem Erlösungswerk die göttliche Kraft. Die lutherische Kirche behauptet eine reale Mitteilung der Eigenschaften. Von diesem ihrem Gesichtspunkt aus stritten Zwingli und Karlstadt wider Luther. Weil Christus im Himmel sitzt zur Rechten Gottes, so kann er nicht mit seinem Leib im Sakramente auf Erden sein. So lehren im wesentlichen auch die späteren Reformierten (Kalvin und der Heidelberger Katechismus, Frage 47 und 48).

Luther beruft sich auf die innige Vereinigung der beiden Naturen und behauptet dagegen die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi. Er schließt: Christus hat die reale Gegenwart seines Leibes und Blutes im Sakrament verheißen; darum muß er da sein und da sein können, trotzdem daß er im Himmel ist. Wo Christus ist, ist er ganz und ungeteilt. In der Konkordienformel wird eine dreifache Gegenwart gelehrt: 1. die lokale, wie auch bei uns Menschen an einem Ort; 2. die diffinitive, wie in den vierzig Tagen, da Jesus durch verschlossene Türen geht, denn der Stoff hindert ihn nicht; so ist er auch im Abendmahl gegenwärtig; 3. die repletive, nach welcher er alles in allem erfüllt. F.-C. Art. VII, 94.

Weiter sind bei der Durchbildung des Dogmas zwei Richtungen in der lutherischen Kirche widereinander: die schwäbische und die sächsische, die erste durch Brenz, die andere durch Chemnitz repräsentiert. Der Streit war über das Verhältnis der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur im Stande der Erniedrigung, z. B. ob er auch in diesem Stande zur Rechten Gottes gesessen sei und alle Dinge als Mensch regiert und allgegenwärtig erfüllt habe. So behauptet Brenz. Anders dagegen Chemnitz in seiner berühmten Schrift: De duabus

---

*) Zwingli behauptet, wenn in der Schrift von der menschlichen Natur Göttliches ausgesagt wird, so sei das nur eine Redeweise. Man habe immer vom Prädikat auszugehn; z. B. wenn es heißt „Gott ist getötet", so muß man das Prädikat nehmen: getötet. Getötet werden kann nur die Menschheit. Oder wenn es heißt in Joh 6, 51 Fleisch und Blut gibt das ewige Leben, folgert Zwingli: das ewige Leben geben ist Sache der Gottheit; also muß man statt Menschheit vermöge der Alloösis Gottheit setzen. — In seinem großen Bekenntnis vom hl. Abendmahl spottet Luther mit Recht über Zwinglis Fündlein: Cave tibi ab ista alloeosi, est enim larva quaedam diaboli!, Sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christ sein, nämlich, daß Christus hinfort nicht mehr sei noch tue mit seinem Leiden und Leben denn ein anderer schlechter Heiliger.

naturis in Christo; darin bildet er die Lehre von dem dreifachen genus der communicatio idiomatum aus. Nach dem besteht die Mitteilung in besonderen Willensakten, nicht in einem müssigen Sein in der menschlichen Natur, sondern zu einem Wirken durch die menschliche Natur, weshalb sie auch besonders die wirksamen Eigenschaften mitteilt und die ruhenden nur mittelbar. Nach dieser Anschauung ist Christus gegenwärtig mit seinem Leibe, wo, wann und wie er will. In der Konkordienformel ist die Einigung der beiden Anschauungen gegeben, indem sie versucht, beide harmonisch zu vereinigen. Diese Mitteilung ist total und real. Die ganze Fülle der Majestät wird der Menschheit zum Besitz gegeben*). Sie ist aber auch lebendig und tätig. Christus regiert vom ersten Augenblick seiner Vereinigung an allmächtig und allgegenwärtig im Himmel und auf Erden. Bei dieser Weise der Mitteilung schließt sich die Konkordienformel vorzugsweise an Chemnitz**) an. Bei der Mitteilung der Eigenschaften findet keine völlige Gegenseitigkeit statt. Die göttliche empfängt nichts von der menschlichen Natur. Beim Erlösungswerk wirkt die ganze Person in, mit und durch beide Naturen. Sie lehrt auch eine tatsächliche Ubiquität des Leibes Christi. Die genauere Ausbildung dieser Lehre durch die lutherischen Dogmatiker schließt sich faßt durchweg an Chemnitz an. Einen neueren Versuch der Fortbildung machte Thomasius in seiner Kenosislehre (cfr § 103).

4. De statu Christi duplici.

a) Status exinanitionis.

1. Die Lehre von der Erniedrigung des Herrn.

§ 101. Die göttliche und menschliche Natur ist in Christo vereinigt, und zwar so, daß die Naturen miteinander Gemeinschaft haben, indem sie ihre Idiome gebrauchen. Die Frage ist nun aber: Wie verhält es sich mit der Gemeinschaft der Naturen und der Mitteilung ihrer Idiome im Stande der Erniedrigung? Schon Hilarius von Piktavium sagt: „Ein

*) Es ist aber zu beachten, daß sich Jesus entäußert hat, und erst mit der Himmelfahrt ist er eingetreten in den Vollbesitz und Vollgebrauch der göttlichen Eigenschaften nach der menschlichen Natur.

**) Chemnitz schreibt: Virtutem divinam ab operatione in humanitate et per humanitatem Christi paullisper retrahens et retinens, permisit naturales proprietates . . praevalere — cum tamen interea plenitudo illa divinitatis λόγου alibi omnia potentissime cum patre et spiritu sancto operaretur.

gleichzeitiges Nebeneinander der Gottesgestalt und der Knechtsgestalt ist nicht möglich. Um Knechtsgestalt annehmen zu können, hat Christus sich der Gottesgestalt entäußern müssen." Für das Ineinandersein der beiden Naturen, der communio naturarum, bietet sich nur eine zweifache Möglichkeit. Entweder hat die göttliche Natur sich herabgelassen zur Beschränktheit und Bedingtheit der menschlichen Natur, oder die menschliche Natur ist erhöht worden zur Teilnahme an der Herrlichkeit der göttlichen. Die Antwort der Kirchenlehrer lautet: Das erste ist der Fall im Stande der Erniedrigung, das andere beim Eintritt des Herrn in die Herrlichkeit. So kommen wir auf die **beiden Stände** des Herrn.

Nach der Lehre der Schrift und unserer Kirchenväter ist schon mit dem Moment der Menschwerdung die communio naturarum, also die communicatio idiomatum gesetzt, der menschlichen Natur also die Majestät und Herrlichkeit der göttlichen Natur mitgeteilt worden, doch hat der Herr sie im Stand seines Erdenlebens nicht ständig gebraucht. Er gebahrt sich nicht wie Gott, sondern wie ein andrer Mensch. Die Schwierigkeit liegt also darin, wie die Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche sich vereinigen läßt mit der Knechtsgestalt des Herrn, mit dem geschichtlichen Bilde Christi. Für diese Schwierigkeit ist das lösende Wort: exinanitio (κένωσις, Entäußerung). Was man aber darunter zu verstehen habe, das war die Frage; und hier sind zwei Richtungen in der lutherischen Kirche nebeneinander hergegangen. Die Württemberger Schule, an deren Spitze Brenz stand, ließ mit fast völliger Verwischung des Unterschiedes der beiden Stände des Herrn die Erhöhung der menschlichen Natur schon mit der Menschwerdung beginnen. Die menschliche Natur ist vom ersten Augenblick der Menschwerdung begabt mit allen menschlichen Eigenschaften und mit göttlicher Herrlichkeit und gebraucht sie. So ist die Menschwerdung eigentlich schon die Erhöhung des Herrn. Die ganze Entäußerung bestand nach dieser Anschauung darin, daß die menschliche Natur ihre göttliche Herrlichkeit geheim hielt, also die Verhüllung des Besitzes und des Gebrauchs derselben*). Das Kind in der Krippe war auch nach der menschlichen Natur allwissend. Während der Herr am Kreuze hing, verdunkelte er die Sonne durch die Herrlichkeit

*) Sie sagen: Maiestatem divinam tempore carnis suae occultavit, dissimulavit, seu ea se exinanivit, tamen nunquam ea caruit. „Gar heimlich führt er sein Gewalt."

seiner menschlichen Natur, während er tot im Grabe lag, erhielt er auch nach seiner menschlichen Natur alle Geschöpfe am Leben, regierte über Himmel und Erde. Das sind logische Folgerungen aus einer Wahrheit, aber gezogen mit Absehen von dem geschichtlichen Christusbilde.

Dieser Richtung standen die späteren Württemberger wie Andreä besonders aber die Sachsen unter Chemnitz entgegen. Sie sagten: Durch die Menschwerdung habe die menschliche Natur zwar die göttliche Herrlichkeit erhalten, aber während des Standes der Erniedrigung habe Christus auf den völligen Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften seitens der menschlichen Natur verzichtet; und während die Württemberger Schule die Entäußerung in der κρύψις (Verhüllung) des Gebrauchs sah, so die andere Schule in dem Verzicht auf den Gebrauch, auf die χρῆσις. So auch die Konkordienformel Art. VIII, Müller S. 679, 26. Ihr war die Erhöhung nicht nur die Offenbarung der Herrlichkeit, sondern der Eintritt in die plena possessio et usurpatio. Das ist auch richtig, denn zum *Voll*besitz*) gehört der *Voll*gebrauch. Mit dieser Voraussetzung ging die lutherische Kirche an die *Erklärung der Stelle Phil* 2, 5—11. Die dogmatische Exegese ist folgende: Das Subjekt, auf welches sich die Aussage bezieht, dort mit ὅς bezeichnet, ist der λόγος ἔνσαρκος, denn Jesus Christus ist der Name des Menschgewordenen. Die menschliche Natur wird durch die Menschwerdung in den Besitz der göttlichen Eigenschaften gesetzt. Die *Entäußerung* fällt demnach erst *diesseits der Menschwerdung*. Die μορφὴ θεοῦ ist die Allmacht, Herrlichkeit und Allwissenheit, die Gott gebührende Anbetung. — Diese Gottesgestalt trägt der Menschgewordene auch, nachdem er Knechtsgestalt angenommen hat. *Knechtsgestalt und Gottesgestalt* sind also simultane, gleichzeitige Zustände. — Das weitere Wort τὸ εἶναι ἴσα θεῷ heißt soviel, als sich gebärden, auftreten wie Gott in Herrlichkeit und Majestät. — οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich sein. Er meinte nicht, wie ein Triumphator seine göttliche Majestät öffentlich zur Schau zu tragen und damit ein Gepränge machen zu müssen, sondern er hielt sie heimlich und nur, wenn es ihm gefiel, oder wo, wann und soweit es der Verrichtung seines Amtes dienlich war, ließ er einige Strahlen göttlicher Herrlichkeit durch die Hülle der Menschheit durchdringen. So

*) Vorher war es ein unvollkommener Besitz. Zu beachten ist, das die Kon. Form. Ep. VIII, 39 sagt: Nach der Gottheit hat Christus im Stand der Erniedrigung seine unumschränkte Herrlichkeit nicht abgelegt noch verlassen.

bleibt also für das Wort ἐκένωσε nichts übrig als die Deutung: Er beschränkte sich nach seiner menschlichen Natur in dem vollen und offenbaren Gebrauch der derselben mitgeteilten göttlichen Eigenschaften. Er hielt sie geheim, verhüllte sie durch Nichtgebrauch. Die μορφὴ δούλου ist die arme, geringe und niedrige Lage, in der der Herr sich befand, die am meisten in seinem Leiden und Kreuzestod zum Vorschein kam. Endlich das Wort διό (darum hat ihn Gott auch erhöhet und hat ihm) ist nicht kausal zu nehmen, sondern konsekutiv, bezeichnet nicht eine Belohnung, sondern die Folge*). „Gott hat ihn erhöhet", bedeutet weiter nichts, als den Eintritt der menschlichen Natur in den vollen Gebrauch der göttlichen Eigenschaften und Herrlichkeit, die ihr schon seit der Menschwerdung eigneten. Daß diese Lösung der Schwierigkeiten keine genügende war, das stellte sich heraus in dem am Anfang des 17. Jahrhunderts (1607—1624) entstandenen Streit.

2. Die kryptisch-kenotische Kontroverse.

§ 102. Die Tübinger haben nämlich die Lehre der sächsischen Theologen, die damals von Gießen vertreten wurden, des Kalvinisierens bezichtigt. Nach dieser Anschauung der Gießener (Balthasar Mentzer, Justus Feuerborn) nämlich soll die menschliche Natur auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften verzichtet haben, während die göttliche Natur sie gebraucht hat. Ein und dasselbe Idiom wäre also in der menschlichen Natur ruhend, in der göttlichen tätig gewesen. So habe die menschliche Natur z. B. auch auf den Gebrauch der Allgegenwart verzichtet; sie habe nur die δύναμις creaturis adessendi, sie war also faktisch nicht gegenwärtig, während es die göttliche Natur war. Da haben wir schon, sagten die Tübinger (Lukas Osiander, Melchior Nikolai, Theodor Thummius), jenes Extra calvinisticum: λόγος extra carnem et caro extra λόγον, da man sagen könne: Hier ist Gott, wo nicht Mensch ist. Ähnlich ist es auch mit der Weltherrschaft. Nach der Lehre der Gießener hat Christus als Gott mit dem Vater und Hl. Geist die Welt regiert, aber nach seiner Menschheit hat er das Regiment nicht geübt. Die Tübinger sagten: Das verstoße gegen den alten Kanon: „wo man die Werke auseinander reißt, da muß notwendig auch die Person getrennt

*) Hollaz sagt: διὸ non notat meritoriam collationem, sed consequentiam ordinis. Es ist das die Ordnung Gottes in der Welt, daß er Erniedrigung und Erhöhung wechseln läßt.

werden". Die Gießener suchten sich zu helfen, indem sie sagten, man müsse sich die Sache so vorstellen: die menschliche Natur sei überall dem Logos präsent, der Logos aber sei dem Universum präsent. (Allein das war eben nur ein Fündlein.) Die Tübinger sagten dagegen: wenn dem so sei, daß die menschliche Natur dem Logos präsent sei und dieser dem Universum, so folge daraus notgedrungen, daß die menschliche Natur allen Kreaturen präsent gewesen sei. Das war der schwächste Punkt der Gießener und hier waren auch die Tübinger im Recht und ihre Einwürfe so schlagend, daß die Gießener Theologen sie nicht widerlegen konnten. Aber nun offenbarte sich auch die Schwäche der Tübinger Anschauung. Sie bestand darin, daß ihnen das geschichtliche Lebensbild des Herrn, seine geschichtliche Entwicklung, überhaupt sein ganzes Menschenleben zu verschwinden drohte zu einem bloßen Schein, wie ihnen die Gießener auch ganz richtig entgegen hielten. Wenn Christus schon als Säugling nach der Lehre der Tübinger, auch nach seiner menschlichen Natur allwissend war, wie kann da von einem Zunehmen an Weisheit die Rede sein, wenn er, während er in der Krippe lag, die Welt regierte, wie kann dann Luc 2, 52 der Ausdruck: „Er nahm zu an Alter und Weisheit" noch Wahrheit sein! Und wenn Christus Marc 13, 32 sagt, betreffs des Endgerichts „den Tag und die Stunde weiß niemand, auch die Engel nicht, auch der Sohn nicht", so sind die Tübinger außerstande, dies zu erklären und ihre Verlegenheit zeigt sich besonders darin, daß sie das Wort: „auch der Sohn nicht" als ein Einschiebsel darstellen wollten. Leichter konnten sich die Gießener helfen, aber auch nur mit einer Halbheit, indem sie sagten: Christus wisse das eben nicht nach seiner Menschheit. Wenn der Herr dort, weil ihn hungerte, an dem Feigenbaum Früchte sucht (und keine findet), so ist das nach der Anschauung der Tübinger nur ein Schein, nur demonstrativ. (Der Herr stelle damit den Zustand des Volkes dar, wie es ihm mit dem Volk ging und was das Geschick desselben sein werde). — Wenn z. B. Jesus Mat 15, 34 zu den Jüngern spricht: Wieviel habt ihr B r o t e?, so sei diese Frage nur pro forma gestellt. Das ganze Erdenleben des Herrn wird jedoch durch diese Anschauung nur ein spectaculum simulatae servitutis, ein Scheinleben in Niedrigkeit. Die Gießener sagten: Diese Anschauung erzeuge lauter simulationes et dissimulationes. Hier hatten die Gießener ihre Stärke. Es konnten aber die Tübinger diese Theorie, nach der der Unterschied der beiden Stände des Herrn ein verschwindender war, nach der die Erhöhung schon faktisch vorhanden und in Wirksamkeit war mit der

Menschwerdung, das Nacheinander der Stände sich verkehrte in ein Nebeneinander zweier gleichzeitiger Seinsweisen, selbst nicht aufrecht erhalten. Nachdem sie die Person Christi in idealer Herrlichkeit konstruiert hatten, mußten sie dann doch der Wirklichkeit in gewissem Maß Rechnung tragen, und so kamen sie auf die Lehre von der Zurückziehung der Allmacht des Logos innerhalb des Bereichs seines hohenpriesterlichen Amtes. Damit Christus leiden und sterben konnte, mußte er den Gebrauch seiner Allmacht nach der Menschheit zurückziehen, aber nur auf dem Gebiet seines hohenpriesterlichen Amtes. Diese sonderbare Aufstellung zeigt, daß die Tübinger selbst den schwächsten Punkt ihrer Lehre fühlten, und so unhaltbar diese Aufstellung ist, die mehr eine Ausflucht der Verlegenheit genannt werden muß, hat sie doch einen Wert, daß hier klar ausgesprochen wird, daß, wenn eine Selbstbeschränkung stattfindet, beim Gottmenschen, sie zur Ausführung seines hohenpriesterlichen Amtes als nötig erfordert wird, diese Beschränkung (retractio) eine Tat der ganzen Person ist, sich also ebensowohl auf die göttliche als menschliche Natur erstreckt. Es ist indes notwendig, wenn man von Verzicht redet, diesen der göttlichen und menschlichen Natur zuzuschreiben. Der Tod hätte über Jesum keine Gewalt gehabt, wenn er nicht nach beiden Naturen auf die Allmacht verzichtet hätte. Wenn er aber auch die Allmacht nach der menschlichen Natur abgelegt hätte, aber nach der göttlichen Natur behalten, so hätte kein Leiden an ihn sich heranwagen können, die göttliche Allmacht hätte es ja von der menschlichen Natur abwenden müssen. Wenn er sich nicht selbst schwach gemacht hätte, so hätte er nicht sterben können. Aber diese Entäußerung geht durchs ganze Leben hindurch, sagten die Gießener. So ist also Wahrheit und Irrtum auf beiden Seiten. Die Tübinger haben die Konsequenz des Prinzips, aber das geschichtliche Lebensbild Jesu deckt sich nicht mit ihrer Lehre von der Person Christi. Die Lehre der Gießener leidet an einer Halbheit, an einer Duplizität, bei der die Einheit der Person nicht zu ihrem Recht kommt, das Verhältnis der beiden Naturen zueinander nicht in seiner ganzen Tiefe und Innigkeit gefaßt wird, und ist in Gefahr, kalvinische Vorstellungen zu erwecken, während sich ihre Aufstellung weit mehr als die der Tübinger deckt mit dem geschichtlichen Lebensbild Jesu nach den Evangelien. Zur Lösung ist also die Frage nicht gekommen. Die Gießener haben ein Element der Wahrheit, die Tübinger gleichfalls. Das Resultat des ganzen Streits war die scharfe Formulierung des Problems, das die Tübinger in seiner ganzen Schärfe hinstellten, wenn sie sagten:

Notwendig folgt, daß entweder das Unendliche sich herabgelassen habe zur Beschränktheit der menschlichen Natur, oder daß die angenommene menschliche Natur entschränkt und zur Majestät, Unendlichkeit und Allgegenwart der göttlichen Natur erhoben worden sei. Es ist klar, die Lösung des Problems kann nur darin bestehn, daß wir sagen: Im Stand der Erniedrigung ist die göttliche Natur eingegangen in die Schranken der menschlichen, aber im Stande der Erhöhung ist die menschliche Natur zur göttlichen Majestät erhoben worden. Mithin können wir die Auffassung der Alten nicht völlig zu der unsrigen machen, sondern sind genötigt, die *κένωσις* tiefer zu fassen*).

3. Die Kenose nach Phil 2, 5—11.

§ 103. Wir versuchen nunmehr die Stelle Phil 2, 5—11 in ihrer Bedeutung für die Kenosislehre darzulegen. Vorher ist aber zu bemerken, daß diese Stelle durchaus keine dogmatische Exposition geben will, sondern die Tendenz der ganzen Stelle ist ethisch. Der Apostel begründet seine Mahnung zur Demut mit dem Hinweis auf Christi Vorbild. 1. Fürs erste ist die Bezeichnung des Subjekts mit Christus Jesus im vorhergehenden fünften Vers nicht entscheidend für die Frage, ob die Entäußerung eine Tat des *λόγος ἄσαρκος* oder des *λόγος ἔνσαρκος* ist. *ὅς* bezieht sich allerdings auf das Subjekt Christus Jesus, aber daraus folgt nicht, daß auch das Prädikat, das ihm beigelegt wird, eine Tat des *λόγος ἔνσαρκος* gewesen sei, denn es wird auch zuweilen in der Schrift dem Menschgewordenen beigelegt, was eigentlich dem *λόγος ἄσαρκος* zukommt, z. B. wenn es Kol 1, 16 heißt: „Durch ihn ist alles geschaffen", oder wenn ihm I Kor 10, 4 die Führung Israels durch die Wüste zugeschrieben wird. Also dieser Beweis verschlägt nicht, es ist damit noch nicht entschieden, daß das Subjekt die geschichtliche Person Jesus Christus ist. Es muß sich aus dem Inhalt ergeben, ob die Entäußerung dem *λόγος ἄσαρκος* oder dem *λόγος ἔνσαρκος* eignet.

2. Es ist unmöglich, daß *μορφὴ θεοῦ* zusammengehe mit der *μορφὴ δούλου*; *μορφὴ θεοῦ* ist weder Wesen noch Natur, sondern die dem Wesen Gottes entsprechende Herrlichkeitsgestalt. Wenn also darunter

*) Die Decisio Saxonica 1624 des kursächsischen Theologen Höe von Höenegg, welche den Streit schlichtete, stellte sich überwiegend auf die Seite der Gießener. Er hob jedoch bestimmter hervor, daß beim Wundertun der erniedrigte Gottmensch zeitweilig aus dem Kenosiszustand herausgetreten sei, so daß ihm dann gleich der *κτῆσις* auch die *χρῆσις* der göttlichen Allmacht zukam.

nicht die göttliche Natur, sondern die Gott eignende herrliche **Erscheinungsweise** zu verstehen ist, dann ist klar, daß Christus die *μορφὴ θεοῦ* ablegen konnte, ohne die Gottheit abzulegen: aber ebenso ist klar, daß nicht *μορφὴ θεοῦ* und *μορφὴ δούλου* gleichzeitig nebeneinander bestehen können. Ein Fürst, der inkognito durch sein Land reist, hört darum nicht auf, Fürst zu sein, aber seine fürstliche Herrlichkeit hat er abgelegt, II Kor 8, 9; Joh 17, 5.

3. *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο**): die Auffassung vom zur Schautragen (siehe oben) der Alten teilen wir nicht. Thomasius sagt: Christus meinte, die göttliche Herrlichkeit, das gottgleiche Sein, nicht gewaltsam an sich raffen zu müssen, sondern er wollte seine Verherrlichung als Gott-Mensch auf dem Wege der Demütigung und Selbsthingabe und des völligen Leidensgehorsams erlangen, und sie als Lohn aus seines Vaters Hand hinnehmen. — Diese Auffassung empfiehlt sich zwar auf den ersten Augenblick und läßt sich auch mit dem Kontext verbinden. Der Gedanke ist dann der, der Christ soll in der Gemeinde nicht nach hohem Ansehen trachten, er soll nicht meinen, Ehre und Stellung an sich reißen zu müssen, sondern er sollte nach dem Beispiel des Herrn auf berechtigten Anspruch verzichten, damit er sich andern zum Dienst begebe, wofür er von Gott zu seiner Zeit erhöht werden wird nach seinem Maß, wie Christus. Was aber diese Auffassung der Stelle doch erschwert, ist der Umstand, daß hier *μορφὴ θεοῦ* und *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* nicht identisch wäre. Der Wiederempfang seiner vorzeitigen, ewigen Gottesherrlichkeit, deren er sich entäußerte, wäre dann der Lohn der Tugend, der damals für ihn noch in der Zukunft lag; *μορφὴ θεοῦ* und *τὸ ἴσα εἶναι θεῷ* verschieden zu fassen, unter dem ersteren etwas anderes zu verstehen, als unter dem letzteren ist unnatürlich. Das tut aber Thomasius; das erstere ist ihm die dem Wesen Gottes entsprechende Herrlichkeitsgestalt, letzteres aber die gottgleiche Existenzform, in der Christus **als Mensch** hätte erscheinen, die er hätte sofort an sich nehmen können. (Es kommt ja beides schließlich auf eines hinaus; der Hauptmangel ist jedoch, daß Thomasius im ersten Satz zwei Subjekte annimmt, den *λόγος ἄσαρκος* und dann den *λόγος ἔνσαρκος*. — Man hat auch die Bemerkung gemacht, *ἁρπαγμός* heiße nicht Raub, gleich Geraubtes, sondern sei aktivisch

*) *ἁρπαγμός* heißt in der Profangräzität actus rapiendi. Bei den Kirchenvätern wird es gebraucht als *ἅρπαγμα*. Nach dem Kontext erklärt dann Cremer: „Er hielt das Gottgleichsein nicht für identisch mit dem Auftreten, dem Handeln eines *ἅρπαξ*, der die Welt zu sich zwingen will.

zu fassen, denn Raub = Geraubtes heiße ἅρπαγμα. — Wieder etwas anders ist die Anschauung, die Hofmann aufgestellt hat. Christus habe das Gott gleiche Sein nicht für gleichbedeutend genommen mit gewaltsamem Auftreten und herrischem Gebahren, sondern er habe sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen.

Unsere Meinung ist: Er meinte nicht, das Gottgleichsein wie einen Raub ansehen zu sollen. Einen Raub nämlich hält man fest und gibt ihn nicht preis, das ist der allereinfachste Sinn und auch im Kontext enthalten. Wer hoch steht in der Gemeinde, der soll nicht meinen, über diese hervorragende Stellung eifersüchtig wachen zu müssen, gegen jede Kränkung seines Ansehens zu Felde ziehen zu müssen, sondern soll Christo nach freiwillig auf seine Stellung und Ansehen verzichten.

4. Damit ist noch nicht gesagt, was „ἐκένωσε“ heißt. „Er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an“. Die Alten verstehen darunter die arme, geringe Lage, in welcher der Herr sich befand, die niedrige Stellung, die er in seinem Leben einnahm und die ihn zu einem Menschen unterster Klasse machte. Aber der Gegensatz zu Gott ist nicht Sklave, sondern Gott und Geschöpf sind Gegensätze. Daraus wird sich dann der Inhalt des Wortes μορφὴ δούλου ergeben. Es kann nur den Stand des Geschöpfes bezeichnen, welches von den Bedingungen des menschlichen Lebens abhängig ist. Christus ist den Bedingungen der menschlichen Natur und den ethischen Ordnungen des menschlichen Lebens unterworfen gewesen. Dies fordert der Gegensatz zu μορφὴ θεοῦ. Daraus können wir schließen, daß, wenn der Herr ein Leben in Abhängigkeit geführt hat, dies nicht möglich war, wenn er sich nicht als Gottmensch, also nach seinen beiden Naturen beschränkte. Worin nun diese Beschränkung bestand, das ist die Frage. Ob bloß in einer Verzichtleistung auf den Gebrauch (κένωσις χρήσεως) der göttlichen Eigenschaften, sowohl nach der göttlichen als nach der menschlichen Natur, oder in einer Verzichtleistung auf den Besitz (κένωσις κτήσεως) derselben; das läßt das Wort ἐκένωσε selbst unentschieden. Vom dogmatischen Standpunkt aus muß man es für unmöglich erachten, daß Christus verzichtet hätte auf den Besitz der göttlichen Eigenschaften; denn, da die Eigenschaften nichts anderes sind, als das Wesen Gottes, so würde nichts Geringeres gesagt sein, als daß Christus auf das göttliche Wesen verzichtet hätte. Die Entscheidung liegt nicht hier, sondern ist zu suchen in der Betrachtung des Lebensbildes des Herrn. Was uns das Lebensbild des Herrn nach den Evangelien für einen

Eindruck macht, das nur kann entscheidend sein für die Tragweite des Begriffs ἐκένωσεν.

5. Das διό ist kausal zu nehmen; deswegen, weil er sich so entäußert und erniedrigt hat, hat ihm Gott einen Namen gegeben usw. Joh 17, 5, eine Parallelstelle, kann man nicht anders verstehen, als daß der Herr im Stande der Erniedrigung die hier erwähnte Herrlichkeit nicht besaß, δόξα = μορφὴ θεοῦ — (Nach der alten Dogmatik müßte man die Stelle so erklären: Verkläre du mich, nein, nicht mich, sondern meine menschliche Natur, laß mich, d. h. meine angenommene menschliche Natur eintreten in den vollen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit, die mir, nein, nicht mir, sondern nur meiner menschlichen Natur in der Inkarnation schon mitgeteilt war, damals aber von mir abgelegt wurde.) — Zu unserer Auffassung der κένωσις stimmt auch das geschichtliche Christusbild, das die Evangelisten zeichnen.

4. Das geschichtliche Christusbild.

§ 104. Die Evangelien zeigen uns den Herrn in einer wahrhaft menschlichen Daseinsweise. Sie zeigen ihn uns in natürlich menschlicher Entwicklung Luc 2, 40 und 52 („an Weisheit", also nicht bloß körperlich, sondern auch intellektuell, auch ethisches Wachstum), dem Gesetz menschlichen Wachstums unterworfen, in der Bedürftigkeit des Menschen (Essen, Trinken, Schlafen), in seiner Abhängigkeit und Begrenztheit seines menschlichen Wissens, Marc 13, 32. Sein ganzer Verkehr mit den Menschen ist ein solcher, der sich von der sonstigen Weise des geselligen Umgangs nicht unterscheidet. Er fragt z. B. den Pilatus, Joh 18, 34, weil er es sonst nicht gewußt hätte. Er geht an den Feigenbaum, um Frucht zu suchen Marc 11, 13*). Das alles ist recht menschlich; an Gebärden, am ganzen habitus ist er gleich erfunden wie ein andrer Mensch. Er war gesalbt mit dem Hl. Geist und Kraft Act 10, 38. Der Hl. Geist hat ihn unterwiesen, wo das natürliche Vermögen des Menschen aufhört. Was aber der gewöhnliche menschliche Verstand mit eigenen Kräften erforschen kann, das war ihm überlassen zu erforschen. — Aber ebenso erscheint der Herr in gewissen Momenten, namentlich in seinen Wundern im Besitz der wahrhaft göttlichen Herrlichkeit Joh 1, 14.

So nur ist das Interesse des christlichen Glaubens gewahrt, der nur dann befriedigt ist, wenn er den Herrn in jedem Augenblick seines Lebens

*) Vergleiche auch Marc 5, 9; 5, 30; 8, 5; 8, 23; 9, 21; 9, 33; Joh 11, 34

als Menschen- und Gottessohn fassen darf. Es ruht in ihm der Logos, aber Christus kann die göttliche Allmacht und Allwissenheit erwecken. Jene Szene auf dem galiläischen Meer kann uns als Beispiel und Sinnbild dienen, wie wir uns den Nichtgebrauch und ausnahmsweisen Gebrauch von seiten der Person des Herrn zu denken haben. Christus schläft, also ein rechtes Bild der Bedürftigkeit der menschlichen Natur. So schlummert in ihm auch die göttliche Macht; in dem Augenblick aber, wo die Wellen das Schiff zu verschlingen drohen, erwacht er und erweckt die in ihm ruhende göttliche Allmacht. Er weint am Grabe des Lazarus, wiederum ein Beweis menschlicher Dürftigkeit; denn er weint um den Freund und dann befiehlt er dem Lazarus, herauszukommen.

5. Die Fassung der Kenosislehre nach dem geschichtlichen Christusbilde.

§ 105. Dem Christusbilde wird weder die altdogmatische Fassung der Lehre von der Entäußerung Christi gerecht, die bei der göttlichen und menschlichen Natur (Tübinger Schule) oder allein bei der göttlichen Natur (sächsische Schule) den Vollbesitz und Vollgebrauch der göttlichen Eigenschaften lehrt, und damit eine Zweiheit, etwas Unnatürliches*) in die Person Christi bringt, noch die modernen Anschauungen der Kenotiker**), welche einen Verzicht auf den Besitz der göttlichen Eigenschaften

*) Es wäre das ganze Leben des Herrn, sein Umgang mit den Jüngern ein Schattenspiel, wenn er z. B. sagt: „Wieviel habt ihr Brote?“ oder: „Was willst du, daß ich dir tun soll?“, überhaupt alle Fragen.

**) Die Gedanken, die Thomasius in seiner Kenosislehre dargelegt hatte, wurden weitergeführt von Hofmann, Ebrard, Sartorius und Frank, welcher bei der Kenosis an ein Schlummern der Gottheit im Menschen denkt, so daß Jesus zwar die göttliche Macht hatte, sich aber derselben nur soweit bewußt war, als es dem Menschen möglich war. — Am schroffsten ist diese Lehre ausgeprägt worden von Geß. Nach ihm geht der Logos ganz ins menschliche Wesen ein ohne Rückhalt. Er geht aus dem göttlichen Wesen ins menschliche über, aus dem Sichselbstsetzen in das Gesetztsein. An Stelle der menschlichen Seele tritt der Logos (wie das einst Apollinaris schon behauptet hatte), der ganz auf die Stufe einer menschlichen Seele herabsteigt. Mit der Menschwerdung erlischt das ewige Selbstbewußtsein Gottes, nur momentan blitzt eine Erinnerung auf (Joh 17, 5). Jesus ist wahrer Mensch, bedarf göttlicher Offenbarung, er glaubt und betet als ein Mensch. Sündlos ist er kraft seines freien Willens, nicht vermöge seiner metaphysischen Natur. Aus seiner übernatürlichen Geburt stammt sein kräftiger Zug zu Gott, der ihn vor Verfehlung bewahrt. Seine Empfänglichkeit und Verlangen nach Gott sind ohnegleichen. Erst mit seiner Auferstehung kehrt er zu seiner Herr-

lehren. Letztere Anschauung kann die Wunder des Herrn nicht erklären; sie setzt sie herab zu prophetischen Wundern und Gebetserhörungen. Bei den Prophetenwundern bemerken wir oft eine gewisse Mühseligkeit, eine Anstrengung, ein Ringen des Glaubens, II Kön 4, 33 ff. Act 20, 10. Christi Wunder sind majestätisch. Bei ihnen tritt die Erhabenheit dessen hervor, der Macht hat über alles. Die Apostel taten im Namen Jesu Wunder; er aber spricht: „Ich sage dir usw." So macht also das Leben des Herrn ganz und gar den Eindruck, daß bei aller menschlichen Beschränktheit und Dürftigkeit dennoch ihm auch die göttliche Allmacht zu Gebote steht, daß mithin die Entäußerung nur eine Verzichtleistung auf den regelmäßigen Gebrauch der göttlichen Eigenschaften gewesen sei. Nur so werden sich die Aussagen des Herrn erklären lassen, die sich zu widersprechen scheinen, besonders: Joh 10, 38 mit 14, 28; 21, 17 mit Mat 24, 36.

Allerdings entsteht nun die Frage: Wie der Herr bei tatsächlichem Besitz der göttlichen Eigenschaften auf den Gebrauch habe Verzicht leisten können? Niemand wird das schwierig finden bei der Allmacht: denn

---

lichkeit zurück. Während der Logos Mensch ist, ruht die Erhaltung der Welt durch ihn, ruht das Ausgehen des Geistes vom Sohn. In das reale Leiden vermag Gott einzugehen, denn seine Macht hat nur eine Schranke, nämlich seine Heiligkeit. — So denkt Geß das Problem rücksichtslos bis zu Ende. Seine Aufstellung wurde aber mit Recht abgelehnt, denn die Schrift lehrt nichts von einer Verwandlung Gottes. Im Vordergrund des Bewußtseins Christi mußte die Gottheit stehen. Gott kann nicht wollen, Gott nicht zu sein; so muß der Logos eine Gemeinschaft ohne Selbstverwandlung schließen. — Besonders Dorner hat die Annahme einer Kenose bekämpfen wollen durch Betonung der Unveränderlichkeit Gottes nach Ps 102, 28. Hiegegen aber gilt das Wort Franks: „Mit der Schrift ist vollkommen einig jene in der Praxis geläufige Vorstellung, die aus dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde stammt, wonach man den Eintritt des Sohnes Gottes in die Umschränktheit des menschlichen Daseins als Vertauschung seiner Gottesherrlichkeit mit Knechtsgestalt, als Entäußerung und Erniedrigung faßt. Es kommt auch diesem Glaubensbewußtsein gar nicht zu Sinne, daß damit der ewige Sohn Gottes auf seine Gottwesenheit verzichtet habe, oder daß er damit seiner ewigen, unveränderlichen Gottheit Eintrag tue; sondern nur um soviel herrlicher erscheint ihm der Gottessohn darin, daß er aus Liebe zu dem gefallenen Menschengeschlecht seiner göttlichen Majestät zeitweilig sich entkleidet und Mensch geworden ist. Halten wir uns an jene Schriftaussage, und an diesen unmittelbaren, um die Konsequenzen unbesorgten Ausdruck des kirchlichen Glaubens, so werden wir auch dogmatisch weiter kommen, als wenn wir mit Voranstellung abstrakt richtiger aber in ihren Konsequenzen irreleitender Lehrsätze über Gottes unveränderliches Wesen die Glaubenstatsachen schädigen."

man kann die Allmacht auf die pure Fähigkeit, die omnipotentia auf die potentia, sich reduziert denken. Auch die Allgegenwart läßt sich in dieser Weise reduzieren auf die *δύναμις* creaturis adessendi. Ehe die Welt war, konnte es auch keine Bezogenheit Gottes auf den Raum, also keine Allgegenwart geben. Schwieriger ist es bei der Allwissenheit, die man sich als bloße Fähigkeit alles zu wissen, denken soll. Hat er seine Allwissenheit vergessen können?*) Es gibt aber doch auch einen Wissensbesitz bei Nichtgebrauch desselben. Man hat auch hingewiesen auf den Zustand des Menschen während des Schlafs, wo der Wissensbesitz tatsächlich vorhanden ist, aber ohne gebraucht zu werden. Auch darauf hat man aufmerksam gemacht, was allerdings eine Schwäche der menschlichen Natur ist, daß in unserem Gedächtnis viel vorhanden ist, was uns durchaus nicht immer parat ist. Wenn aber dann die rechte Gedankenreihe in bestimmter Assoziation kommt, so wacht es auf. Das kann wenigstens eine Analogie sein; bei dem Herrn müssen wir uns diesen Verzicht als einen Akt der Freiheit denken. — Unsere Darlegung weicht also im wesentlichen nur darin von der alten ab, daß wir die Entäußerung auch auf die göttliche Natur ausdehnen, daß wir so ein einheitliches Personenbewußtsein und zugleich ein echt menschliches, der Geschichte entsprechendes Lebensbild Jesu gewinnen.

6. Die einzelnen Momente des Standes der Erniedrigung.

§ 106. Die alten Dogmatiker rechnen die conceptio und die nativitas auch zur Erniedrigung des Herrn. Das geschieht mit Recht, wenn sie die Annahme der *μορφὴ δούλου* gleich der Menschwerdung setzen würden. In der Stelle Phil 2, 7 ist es erklärt durch *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*. Dahin gehört sein ganzes irdisches Leben; es ist ein Leben in Knechtsgestalt; er ist geboren zu dienen, Mat 20, 28. Ein Leben des Gehorsams, Gal 4, 4; Rom 5, 19; Phil 2, 8, gegen Eltern, Obrigkeit, gottesdienstliche Ordnung, ein Leben freiwilliger Armut, Mat 8, 20; Luc 8, 3, voller Mühe und Arbeit, Fasten, Wachen, Beten, voll Leiden, Haß, Verfolgung bis zum Kreuz. Er will damit in unser Elend eingehen. Die tiefste Tiefe ist, daß er als Gottloser für uns stirbt. II Kor 5, 21. Der Tod ist die Spitze des tätigen und leidenden Gehorsams. Hier

*) Dem Menschen entfällt oft etwas wider seinen Willen. Sollte Gott nicht vergessen können mit Willen? Allwissenheit darf aber nicht bloß als Gedächtnis gedacht werden, sie ist nicht rezeptiv, sondern aktiv, durchdringt alles.

trennen sich Leib und Seele, aber nicht Gottheit und Menschheit. Den Tod leidet nicht bloß die Menschheit, sondern mittelst der persönlichen Vereinigung geht die göttliche Natur leidend und mitleidend in den Zustand ein, Act 3, 15. Wiewohl die göttliche Natur nicht leiden kann, so ist sie doch heiliger Affekte und Gemütsbewegungen fähig, die sie selbst in den Kreaturen geschaffen. Man kann den Vater nicht anders als in die tiefste Mitleidenschaft gezogen denken beim Leiden seines Sohnes (cfr Abraham bei Isaak). Ebenso hat der Herr auch als Gottessohn den Tod empfunden. Sein Tod ist eine Gewalttat von seiten der Juden, ein Mord Act 2, 23, und auf seiner Seite durchaus keine Notwendigkeit, der er erlegen wäre, sondern vielmehr ein Akt völliger Freiwilligkeit und göttlicher Machtvollkommenheit, Joh 10, 18. Der Zustand des Todes, das Weilen im Paradies während der drei Tage gehört notwendig zu seinem Werke. Sein Leib ist im Grab, seine Seele im Hades. Im AT fahren alle, die sterben, hinunter in die Grube, auch die frommen Väter Gen 42, 38. Im Scheol ist ein Unterschied, eine Kluft zwischen Bösen und Guten, Luc 16, 26 (ein Ort vorläufiger Pein und ein Ort vorläufiger Seligkeit); dahin geht Christus Ps 16, 10; Rom 10, 7 ist er bei den Toten im Abgrund. Luc 23, 43 fährt er mit dem Schächer ins Paradies, das wir vor der Auferstehung Jesu in der Unterwelt später im Himmel zu suchen haben. II Kor 12, 2—4. Phil 1, 23. Im NT fährt alles, was gläubig ist, aufwärts. Mat 12 40: Jona ist im Bauch des Fisches und ruft aus dem Scheol, das ist vorbildlich auf den Todeszustand Jesu. Der Messias ist wirklich im Herzen der Erde. Die Paradiesesfahrt gehört zum Stand der Erniedrigung und ist nicht zu verwechseln mit der Höllenfahrt I Pet 3, 18—19.

5. Das Werk Christi.

1) Stellung der Lehre vom Werk Christi im Lehrganzen.

§ 107. Nach den Alten schlösse sich hier die Lehre vom Stand der Erhöhung an. Neuerdings hat man an die Lehre vom Stand der Erniedrigung die Lehre von Christi Werk angefügt, und mit Recht, denn das Hauptwerk des Herrn, sein Versöhnungsleiden und sein Tod gehört in den Stand der Erniedrigung. Zu seinem Werk gehört aber auch die Auferstehung und die Himmelfahrt, als der Eingang in das himmlische Heiligtum, und das Sitzen zur Rechten Gottes als die fortwährende hohepriesterliche Stellvertretung. Es kann daher ganz gut die Lehre vom Stand der Erhöhung erst auf die Lehre vom Werk des Herrn folgen.

2. Der Gesichtspunkt der Stellvertretung.

§ 108. Der Ausgangspunkt der Lehre vom Werk des Herrn ist die Lehre von der Stellvertretung. Die Gerechtigkeit Gottes fordert für die Sünde der Menschheit Entgelt, Ersatz und vollkommene Genugtuung. Diese Genugtuung konnte der Mensch nicht leisten. Gott konnte, falls er sein angefangenes Werk fortführen wollte, sie sich nicht nehmen durch Strafe. Dies wäre gleichbedeutend gewesen mit der Verhaftung der Menschheit unter den ewigen Gotteszorn. Als Ausweg bot sich der göttlichen Weisheit die Stellvertretung. Zum Stellvertreter oder Mittler war der geeignet, der einesteils mit Gott, anderenteils mit der sündigen Menschheit zusammengehörte und willens war, für letztere einzutreten, und dies ist bei Christo, dem menschgewordenen Gottessohn der Fall gewesen. Weil Jesus der zweite Adam war, das Haupt der von ihm zu erlösenden Menschheit, so war er geeignet, eine Leistung zu vollbringen, die der gesamten Menschheit zugute kommen sollte. Er war geeignet zu leiden, was über die Menschheit als Strafe ihrer Sünden hätte kommen sollen. Und seine Leistung konnte der ganzen Menschheit zugute kommen.

Der Gedanke der Stellvertretung liegt dem ganzen Opferkultus des AT zugrunde und gibt am deutlichsten sich kund in der Handauflegung auf das Opfertier, womit das Sündenbekenntnis des Opfernden verbunden ist, wodurch er seine Schuld auf das unschuldige Tier überträgt, dessen Seele er anstatt seiner schuldigen Gott darbringt. Das ganze Opferwesen des AT will als Schlüssel des Verständnisses des Leidens und Sterbens Jesu angesehen werden; es liefert uns den Gesichtspunkt, unter welchem das Leiden des Herrn zu betrachten ist. Geschichtlich betrachtet erscheint die Passion Christi als Resultat der Feindschaft der Juden. Aber diese historische Betrachtung sieht bloß die Außenseite, nicht die zugrunde liegenden göttlichen Gedanken und Absichten. Der Herr sollte ein Opfer werden für die Sünde. Indem jedoch das Leiden und Sterben Jesu unter den Gesichtspunkt des Opfers gebracht wird, gilt alles, was vom alttestamentlichen Opfer gesagt ist, und zwar in vollkommenem, antitypischem Sinne vom Leiden und Sterben des Herrn.

Aber nicht bloß das ganze Opferwesen des AT bietet uns diesen Gesichtspunkt der Stellvertretung; die Schrift bezeugt es auch wörtlich:

II Kor 5, 14: „Einer ist gestorben, also sind sie alle gestorben", das heißt nicht bloß, der Tod des Einen ist allen zugute gekommen, sondern es liegt auch der Gedanke im Hintergrund: der Eine hat durch

seinen Tod sich an die Stelle der Vielen gesetzt, die den Tod verdient hätten.

Mat 20, 28: „Des Menschen Sohn ist gekommen, daß er sein Leben gebe zur Erlösung für viele"; d. h.: Er hat sein Leben gegeben anstatt aller, der vielen*), die ihr Leben hätten hingeben sollen; oder: Er hat sein Leben hingegeben als adäquaten Wert für die vielen, die er dadurch losgekauft hat. Hofmann sagt in seinem Schriftbeweis: „Als ein um sie zu zahlendes Lösegeld werde er sein Leben dargeben, damit sie um diesen Preis freikommen, während sie sonst der Strafe ihrer Sünden verfallen blieben." Auch wenn man diese letztere Auffassung vorzieht: das, was als Lösegeld gegeben wird, tritt an die Stelle derjenigen, die damit losgekauft werden und für sich keine Mittel besitzen, um sich loszukaufen, so finden wir doch den Gedanken der Stellvertretung hier in jedem Fall. Sein Leben ist das Lösegeld für die vielen. Es ist eben auszugehen von dem, was der Verhafteten wartete; das war der Tod. Wenn Christi Tod das *ἀντίλυτρον*, so ist ja doch Tod um Tod da, also Stellvertretung. Der Zweck seines Todes ist, die Strafe der göttlichen Gerechtigkeit aufzuheben. Sein Tod aber ist der Ersatz für das, was die vielen hätten leisten müssen; vgl. I Tim 2, 6 und alle Stellen, die von der Hingabe Jesu in den Tod reden, z. B. Joh 3, 16. Wenn ein Unschuldiger zum Besten der Schuldigen, um ihrer Sünde willen leidet und stirbt, so hat er den Tod auf sich genommen für die vielen. Wenn der Mittler sterben muß, um allen eine Wohltat zuzuwenden, so versteht man nicht, warum er zu ihrem Besten sterben mußte, außer wenn die Menschheit selber hätte sterben müssen. I Kor 15, 3 *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Darin liegt dann auch weiter begründet, daß er als unser Stellvertreter unsre Schuld auf sich genommen hat. Er würde nicht unsres Todes haben sterben müssen, wenn er nicht unsre Schuld auf sich genommen hätte. Diese Schuld aber hat er nicht erst mit seinem Leiden und Sterben, sondern schon mit seiner Menschwerdung auf sich genommen. Bei der Taufe wird er das Lamm Gottes genannt, das der Welt Sünde trägt, Joh 1, 29. Obwohl persönlich sündlos, hat er doch die Sünde auf

---

*) Es kommt hier nicht darauf an, die alle umfassende Absicht des Leidens und Sterbens Jesu zu nennen, sondern die Vollendung seines Werkes, den wirklichen Ertrag seines Lebens. Es gibt solche, die sich nicht von ihm dienen lassen und aus der Haft der Sündenschuld und des Todes wollen befreien lassen. Aber viele sind es, denen das Leben und Sterben des Einen, des Menschensohns dazu dient (Zahn).

sich genommen, auf daß er sie wegnehme (tulit ut auferret), und diese Last hat er nun auf den Altar getragen, wo er sich selbst opferte, I Pet 2, 24. — Eine weitere wichtige Stelle ist II Kor 5, 21: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht.“ Hier kann man nicht sagen, das heiße: Gott habe Christum wie einen Sünder behandelt. Gott kann ihn nicht strafen, außer wenn er die Schuld auf sich genommen hat. — Wie hat nun Gott den Sündlosen zur Sünde gemacht? Wie kann an einem die Sünde eines anderen haftend werden? Natürlich nicht als Tat, denn eine fremde Tat kann nie eines andern Tat werden; sie bleibt an dem Täter haften und ist sein factum. Aber auch nicht als sündiger Zustand, so daß Christus die menschliche Natur mit der Sünde behaftet an sich genommen hätte. Das widerstreitet der Schriftlehre von der Sündlosigkeit des Herrn. Eine fremde Schuld kann eines andern Schuld auf keinem andern Weg werden, als nur auf dem der Zurechnung (imputatio, wie bei der Rechtfertigung). Erst auf Grund dessen, daß Gott dem Mittler die Schuld zugerechnet hat, hat er ihn wie einen Sünder behandelt, hat er ihm die Leiden und die Strafe unsrer Sünden widerfahren lassen. Gal 3, 13; er ist geworden, was wir, und hat erlitten, was wir (Jes 53). — Das also ist mit der Stellvertretung ausgesagt: Christus tritt für die ganze Menschheit, der er selber angehört, und für die er deshalb eintreten kann, ein und nimmt die Gesamtschuld des Geschlechts auf sich und ergibt sich damit in die Strafe und in die Leiden. Er wird sozusagen der größte aller Sünder; er identifiziert sich mit der Sünde der ganzen Menschheit.

3. Der Gesichtspunkt des Gehorsams.

§ 109. Der in der Schrift selbst gegebene, zusammenfassende Ausdruck für die mittlerische Leistung Jesu ist: Gehorsam. Darin liegt ein ethisches und ein juristisches Moment. Wie und was Christus gelitten hat, ist entscheidend. Dieser Gehorsam ist ein tätiger und ein leidender (obedientia activa et passiva). Rom 5, 19; Phil 2, 8; Heb 5, 8. Schon sein Leben vor seinem eigentlichen Leiden, sein Gehorsam, den er seinem himmlischen Vater während seines Lebens in der Erfüllung des Gesetzes bewies, ist mittlerisch und von sühnender Wirkung, Heb 10, 8 ff., wenn auch nicht zu verkennen ist, daß die Hl. Schrift für das Werk der Sühne den Hauptnachdruck auf den Leidensgehorsam legt und vor allem auf das Blutvergießen; Rom 3, 25: mittelst seines Blutes hat Gott Christum dargestellt zu einem Sühnemittel; I Joh 1, 7: „Das Blut Jesu

macht uns rein von allen Sünden"; ferner Kol 1, 14; I Pet 1, 19; Heb 9, 14, 22; 10, 19; 12, 24. Apoc 1, 5. Mithin ist es eine Verschiebung des Schwergewichts, das die Schrift auf das Leiden Jesu legt, wenn man die sühnende Leistung in dem tätigen Gehorsam des Herrn, in seinem ethischen Verhalten, in seiner Selbstbewährung unter allen Versuchungen und Anfeindungen von seiten der Welt und des Teufels sieht. Sein Leiden darf jedoch nicht nur als Widerfahrnis, das über ihn gekommen, angesehn werden, sondern auch als Akt des Gehorsams, sofern er es freiwillig übernahm und gehorsam sich dem Willen des Vaters beugte, der ihm den Kelch zu trinken gab. Vermöge dieses Gehorsams fehlt auch seinem Leiden der Charakter der Aktivität nicht. Insofern ist der Ausdruck auch richtig: actio passiva et passio activa. Im übrigen ist das Leiden Jesu nicht sowohl ein Moment des tätigen Verhaltens, sondern umgekehrt ist es: das tätige Verhalten Jesu ist nur ein Moment seines Leidensgehorsams, gehört zur sühnenden Leistung. Durch seinen Leidensgehorsam hat Jesus den Fluch des Gesetzes und der Sünde auf sich genommen, Gal 3, 13. In diesem Fluch kommt über ihn der Zorn Gottes; denn nichts wäre, wie gesagt, unrichtiger, als in dem Leiden und Sterben Christi nur eine Tat der Feindschaft und des Hasses der Welt zu sehen, wodurch Christus zu einem Märtyrer seiner Überzeugung degradiert würde. Sein Leiden ist nicht bloß ein Resultat geschichtlicher Faktoren; sondern vielmehr in dem, was Welt und Teufel an Leiden über ihn brachten und besonders im Tod vollzieht sich der Fluch des Gesetzes an ihm, und wird der Zorn Gottes über ihn verhängt. Gottes Zorn über die Sünder und die Übertreter ist die eigentliche wirksame Ursache des Fluches, der über Jesus verhängt wurde. Wir würden sonst nicht verstehen, warum Jesus das Wort Jes 53, 12 „unter die Übeltäter gerechnet" auf sich bezieht Luc 22, 37; auch das Leiden Jesu in Gethsemane und seine Gottverlassenheit am Kreuz fände nur eine oberflächliche Erklärung; es wäre beides nichts weiter als eine Furcht vor dem Tode. Beides aber ist tiefer zu fassen. Jesus stand in jenen schwersten Leidensstunden unter der tiefsten Empfindung des göttlichen Zornes.

4. Die Lehre von der Satisfactio vicaria.

Da nun Jesus, wie wir gesehen haben aus dem Zeugnis der Schrift, unser Stellvertreter ist, so haben wir sein Werk, wie unsre Alten sagten, als eine satisfactio vicaria, eine stellvertretende Genugtuung anzusehn. Uns zu gut, aber auch an unserer Statt hat Christus getan, was er getan

und gelitten hat. Diese mittlerische Leistung des Herrn legt sich auseinander in folgende Momente:

I. Satisfactio, die Lehre von der Genugtuung;
II. Expiatio, die Lehre von der Sühnung;
III. Reconsiliatio, die Lehre von der Versöhnung
und — und
Redemptio — Erlösung.

I. Satisfactio.

§ 110. Indem der Erlöser sich für uns hingibt, tut er der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit Genüge. Diese Forderung ist die Strafe, der Tod, die Verdammnis. Freilich hat nun der Herr die Strafe der ewigen Verdammnis nicht erlitten. Wenn er diese hätte leiden müssen, dann hätte er uns ja nicht erlösen können. Nein, er konnte gar nicht leiden wie die Verdammten*); denn er war der Heilige. Das Leiden Christi unterscheidet sich auch darin von dem Leiden der Verdammten, daß es freiwillig und selbstgewollt ist, während jenes Leiden ein widerwilliges und ewiges ist. Die Alten haben mit Recht gesagt, daß das Wesen der ewigen Verdammnis von Christo erlitten und empfunden worden sei, denn das Wesen der ewigen Verdammnis ist das Geschiedensein, das Ausgestoßensein von Gott; dieses Wehe des ewigen Todes hat er doch, wenn auch nur auf Augenblicke konzentriert, sowohl im Garten Gethsemane als auch am Holz des Fluches am Kreuze geschmeckt im vollsten Sinne des Wortes, und so virtuell, der Kraft und dem Wesen nach, die Verdammnis geschmeckt und es ist so in der Tat, wie sein Tun, so auch sein Leiden stellvertretend: sensit mortem aeternam sed non aeterne. Aber als der ewige Gott hat er damit die genugtuende Leistung erwirkt. Das Liebesband, das ihn mit Gott verknüpfte, ist jedoch nie durchschnitten worden. Was er erlitten, ist das, was die Menschheit hätte leisten sollen. Aber freilich, das Strafleiden an und für sich ist nicht hinreichend, das durch die Sünde gestörte gute Verhältnis wieder herzustellen. Durch die Strafe geschieht bloß der Gerechtigkeit Genüge. Es wird die Verletzung der Heiligkeit Gottes gerächt und geahndet. Aber das gute persönliche Verhältnis wird durch die Genugtuung noch nicht hergestellt. Die satisfactio muß ergänzt werden durch die Sühne.

*) „Christus mußte nicht leiden, was die sündige Menschheit leiden mußte, wenn sie unerlöst geblieben wäre, sondern er hat das Lösegeld bezahlt, was die Gefangenen hätten bezahlen müssen, um aus der Haft entledigt zu werden." (Frank.)

II. Expiatio.

§ 111. Die Handlung ist natürlich nur eine, aber von zwei Seiten aus betrachtet. Die Genugtuung vollzieht sich in Form der Sühne. Letztere ist mehr als die erstere; denn die Genugtuung kann der beleidigte Gott sich auch nehmen, indem er den Fluch des Gesetzes und seinen Zorn verhängt. Aber diese satisfactio würde von der Menschheit widerwillig und hoffnungslos gelitten worden sein in der ewigen Verdammnis unter seinem Zorn, der bis in die unterste Hölle brennt. Da wäre aber die Erlösung ausgeschlossen gewesen.

Anders steht es mit der Sühne, expiatio, ἱλασμός, I Joh 2, 2; 4, 10; Heb 2, 17. Sie hat die satisfactio als ein Moment bei und in sich, aber sie geht darüber hinaus und zwar deshalb, weil sie a) freiwillig geleistet wurde; b) im Einklang mit dem göttlichen Willen und in Anerkennung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit geschah; c) ein Unschuldiger sie leistete, der nicht verpflichtet war, das zur Sühne notwendige Leiden auf sich zu nehmen, und d) weil er sie aus Liebe zu den Brüdern auf sich nahm.

Die Sühne hat daher einen ungleich höheren ethischen Wert als die bloße Genugtuung. Es muß bei der Sühne die Sünde ebenso verneint werden, als die Heiligkeit Gottes bejaht wird. Die Form der Sühne ist der Leidensgehorsam, das Opfer*). Das Subjekt, das die Sühne vollzieht, stellt sich auf seiten Gottes, verneint die Sünde und gibt freiwillig Gott, was er sich bei der Strafgenugtuung nehmen würde. Eine Analogie auf menschlichem Gebiete macht uns das klar: Denken wir uns einen Verbrecher, der bis zum letzten Augenblick stumpf bleibt (vor seiner Hinrichtung). Man sagt dann, wenn sein Haupt gefallen ist, er habe sein Unrecht gesühnt. Man meint damit, daß er der Gerechtigkeit eine Genüge getan habe. Aber es ist eine Genugtuung, die der Arm der weltlichen Obrigkeit sich genommen hat. Unfreiwillig ist er gestorben. Das sittliche Urteil über ihn bleibt bestehen. Wenn aber derselbe Sünder bußfertig ist, reumütig aufs Schafott geht mit dem Bewußtsein, daß ihm sein Recht geschehe, und wenn er selber wünscht, daß seine schlechte Tat geahndet werde, dann söhnt sich das verletzte, sittliche Gefühl der menschlichen Gesellschaft wieder mit ihm aus; die Abscheu vor seiner Tat bleibt;

*) Sehr wichtig ist der Begriff des Opfers; dem Opfer eignet eine versöhnende Wirkung wegen des Gott Wohlgefälligen (Gen 8, 21). Im Werk des Herrn vereinen sich alle Opferarten: Schuld- und Sündopfer: Genugtuung, Sühnung, Brandopfer und süßer Geruch, Dankopfer und Sakrament.

aber zu gleicher Zeit ergreift den Menschen Mitleid mit der Person des Verbrechers. Das sittliche Urteil über den Verbrecher ändert sich. So hebt auch die Sühne den göttlichen Zorn auf und wirkt die Versöhnung.

III. Reconciliatio und redemptio.

§ 112. Die Versöhnung und Erlösung ist die Frucht und Wirkung der Sühne, welche die Genugtuung nimmermehr zur Folge gehabt hätte. Die Wirkung der Sühne ist auf seiten Gottes die reconciliatio, die Versöhnung (καταλλαγή), die Aufhebung des Zornverhältnisses, „all' Fehd' hat nun ein Ende", und die Wiederherstellung des Friedens- und Freundschaftsverhältnisses zwischen Gott und den Menschen; Rom 5, 10; I Joh 2, 2; II Kor 5, 18—21; Kol 1, 14, 19 ff. Auf seiten des Menschen ist die Frucht der Sühne die redemptio, die Erlösung, ἀπολύτρωσις; Ps 130, 8; Gal 3, 13; 4, 5. Der Sünder läßt seine Liebe zur Sünde, die eine Feindschaft gegen Gott ist, fahren. Gal 1, 4 heißt „erlösen" soviel als „entnehmen aus dem verderbten Zustand"; Gal 4, 5 soviel als „loskaufen"; Kol 1, 13 heißt es soviel als „herausreißen" oder „retten". Am häufigsten ist die Bedeutung von „erlösen" gleich „loskaufen", z. B. Kol 1, 14; loskaufen durch ein Lösegeld, womit auch noch das andere Moment des Begriffs zu verbinden ist, die durch die Loskaufung bewirkte Befreiung. Es ist eine Befreiung von Schuld und Strafe der Sünde einerseits, und von der Herrschaft der Sünde andrerseits. Letzteres ist zwar keine unmittelbare Folge der Erlösung, wohl aber eine mittelbare, durch die Zueignung der heiligenden Kraft der Gnade bewirkte. Die Befreiung ist auch eine Befreiung vom Tod, d. h. einstweilen vom ewigen Tod, und dereinst bei der Auferstehung auch vom zeitlichen Tod, hier sind wir befreit von der Furcht des Todes, Heb 2, 15; endlich ist sie auch eine Befreiung von der Macht und Herrschaft des Teufels, Heb 2, 14; Kol 1, 13. Das alles ist die Folge der Sühne Christi für alle Menschen, und diese hat eine ewige Geltung und Kraft; Heb 9, 14; 10, 14.

5. Zur Geschichte dieses Dogmas.

§ 113. Die älteste Kirche ist einig darin, daß Christus uns durch sein unschuldiges Leiden und Sterben und durch seine Auferstehung von Sünde, Tod und Teufel erlöst hat, indem er durch sein Opfer Gottes Zorn gestillt und dessen Huld und Gnade wieder erworben hat. In der ersten Zeit ist der Gedanke vorherrschend (Irenäus, Tertullian, Origenes)

die beiden Gregore): daß Christus uns durch seinen Tod aus der Gewalt des Satans errettet habe, der infolge der Sünde ein Recht auf uns bekommen hatte; dieses Recht wollte Gott ihm nicht mit Gewalt, sondern auf rechtlichem Wege nehmen. Indem der Satan sich an dem Unschuldigen und Gerechten vergriff, verlor er Recht und Gewalt über uns. Gregor von Nyssa sagt drastisch: die göttliche Natur wurde zum verderblichen Angelhaken dem Teufel; sie war durch die Menschheit wie bei einem Köder ihm verhüllt, als er anbiß. Das Lösegeld hat Christus nicht an den Teufel, sondern an Gott bezahlt, wandle Gregor von Nazianz ein.

Schon Athanasius hat die Lehre vom stellvertretenden Opfer Christi: *ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς.* Völlig ausgebildet wurde sie von dem Scholastiker Anselm von Canterbury, † 1109, in dem Buch: „Cur Deus homo?“ Er hat die Lehre von der satisfactio vicaria aufgestellt und sie ist der Grund, worauf die Lehre der lutherischen Kirche sich aufgebaut hat. Anselm geht aus von dem Begriff der Sünde als einen Raub an Gottes Ehre. (Sünde ist Beleidigung der Ehre Gottes.) Dieser Raub verwirkt für die Menschheit eine unendliche Schuld und erfordert Erstattung. Diese Wiederherstellung der göttlichen Ehre kann auf zweifachem Weg geschehen, entweder durch Strafe oder durch Genugtuung. Durch die Strafe nimmt sich Gott die Ehre; aber indem Gott durch die ewige Verdammnis sich das wiedererstattet, was ihm die Kreatur genommen hat, geht diese zugrunde, womit der göttliche Schöpfungszweck vereitelt ist, zumal nach augustinisch-anselmischer Lehre die Menschheit bestimmt ist, den Ausfall in der Engelwelt, der durch den Abfall des Teufels und seiner Engel entstanden ist, zu decken, die Zahl der ewigen Wesen voll zu machen. Und nun steht die Sache so: die Genugtuung muß der Mensch bringen, ohne es zu können; Gott konnte sie bringen, ohne es zu müssen. Der Mensch ist schuldig sie zu leisten, Gott allein ist aber dazu imstande, also ist notwendig, daß sie ein Gottmensch leiste. Die Person des Gottmenschen ist also die Vorbedingung der satisfactio. Zwar war nun Christus als vernünftige Kreatur verpflichtet, das Gesetz zu erfüllen. Sein tätiger Gehorsam ist eine Leistung, die er als Kreatur Gott schuldete; dagegen war er als sündloser Mensch nicht verpflichtet zu sterben. Sein Tod ist also die genugtuende Leistung und sein Leben von unendlichem Wert, größer als alles, was außer und unter Gott ist. Der Tod des Herrn ist also das unend-

liche Verdienst, kraft dessen der Menschheit Vergebung der Sünden zuteil wurde. Dieses Verdienst konnte Gott nicht unerwidert lassen, und da Christus als Gott alles besaß, Gott ihm also nichts geben konnte, so schenkte er ihm dafür die Menschheit. Jeder, der im Vertrauen auf dieses Verdienst Gott anruft*), erhält die Vergebung der Sünden und so gleicht sich die göttliche Barmherzigkeit, die hinter der Gerechtigkeit zu verschwinden drohte, mit dieser auf das Schönste aus.

Das ist eine tiefsinnige Versöhnungslehre Anselms, aber freilich ist sie nicht ohne Mängel:

a) Die Sünde ist nicht tief genug gefaßt. Es handelt sich nicht nur um eine Kränkung von Gottes Ehre, die nach mittelalterlich-ritterlicher Vorstellung als höchstes Gut gefaßt wird, welches der Inhaber desselben wahren muß und für dessen Schädigung er Genugtuung fordern muß, sondern sie ist eine Verletzung der Heiligkeit Gottes.

b) Als ganz unannehmbar müssen wir die prädestinatianische Vorstellung ablehnen, welche Anselm in die Theorie verflicht, daß Gott die Menschheit nicht verdammen konnte, weil sonst der Zweck der Schöpfung, die durch den Fall der Engel entstandene Lücke auszufüllen, vereitelt worden wäre. Die Menschheit ist selbständiger Gegenstand des treuen Erbarmens Gottes.

c) Der zusammenfassende Ausdruck für die ganze Leistung Christi ist Gehorsam, welcher aber, wie oben ausgeführt, über das ganze Erdenleben des Herrn ausgedehnt werden muß, wenn auch der Hauptnachdruck auf dem Leiden und Sterben ruht und dem blutigen Opfer Jesu Christi die sühnende Kraft in besonderem Maße zugeschrieben wird.

d) Der Gedanke, daß Gott dem Sohn für seine Leistung als Lohn die Menschheit gegeben habe, hat wohl einen Anhalt in der Hl. Schrift Jes 53, 12, doch ist die Übertragung des Verdienstes Christi auf die Menschheit zu äußerlich gefaßt, nicht innerlich motiviert genug. Sein Verdienst kann uns zugerechnet werden, weil er der zweite Adam ist, das heißt vermöge seines Zusammenhangs mit dem Menschengeschlecht. Er ist der Repräsentant der Menschheit und so muß sein Verdienst gefaßt werden als eine Leistung der Menschheit selber.

Aber trotz dieser Mängel ist diese Theorie epochemachend gewesen

*) Von Anselm stammen auch die schönen Sterbegebete, die bei der letzten Ölung verwendet werden, und diesen Gedanken besonders hervorheben.

und im wesentlichen die Grundlage der lutherischen Versöhnungslehre geworden und geblieben. Anzuerkennen ist Anselms Ausgangspunkt — Tilgung der unendlichen Schuld, auch das Ziel — Versöhnung, und der reformatorische Grundgedanke, daß Vergebung der Sünden und Frieden des Gewissens die Absicht und Frucht des Lebens Jesu war, sowie auch die Lehre von der Notwendigkeit des Ausgleichs zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. —

Die nachfolgenden Theologen des Mittelalters gingen nicht alle in den Bahnen Anselms. Hatte Anselm die objektive Versöhnung (*ἱλασμός*) hervorgehoben, so hob Abälard † 1142 einseitig ihre subjektive Seite (*καταλλαγή*) hervor und lehrte: nicht um genugzutun litt der Herr, sondern um durch den Beweis seiner Liebe unsre Gegenliebe zu erwecken. Nicht wurde durch Christi Tod der Zorn Gottes abgewendet, sondern die Furcht des Menschen ausgetrieben. — Thomas von Aquin † 1274 an Anselm sich anschließend wies darauf hin, daß Christus das Haupt der Menschheit. Sein Leiden ist: 1. meritum. Christus verdient sich selbst die Erhöhung und der Gemeinde das Heil; diese Verdienstlichkeit beruht auf der Freiwilligkeit, mit der er in den Tod ging. 2. satisfactio, durch die Größe seiner Liebe und die Intensität seiner erduldeten Schmerzen ist sie superabundans, überwiegt die Sünde und kommt der ganzen Menschheit zugute. 3. sacrificium, ein gottwohlgefälliges Werk zur Stiftung einer hl. Gemeinschaft und zur Ehre Gottes. 4. pretium, ein Lösegeld, das für die Sünde vollkommen Genüge tut. Thomas meint dann, dieser ganze Prozeß sei aber nicht notwendig, sondern nur angemessen; Gott könne durch seine acceptatio auch das Opfer eines Menschen hinnehmen. Dabei wird dann freilich die Sünde nicht in ihrem vollen Ernst erfaßt. — Duns Skotus † 1308 hat die Auflösung der Lehre unternommen, indem er die Freiheit des göttlichen Heilsplanes noch nachdrücklicher betonte; es gebe für Gott keine ethische Notwendigkeit, darum tritt bei ihm der Begriff der satisfactio zurück und das meritum in den Mittelpunkt. Alles Verdienst hat aber nur Geltung vermöge dessen, der es anerkennt. Gott entscheidet, wieviel er gelten lassen will. So kommt es bei der Versöhnung nicht auf Gottes strenge Gerechtigkeit an, sondern auf sein Ermessen. Er hätte somit ebensogut die Leistung eines Engels oder eines sündlosen Menschen annehmen können. So behauptet er fast auf jeden Punkt das Gegenteil von Anselm. — Trotz dieser Einwendungen setzte sich aber Anselms Lehre als Kirchenlehre durch. Luther schloß sich an Anselm an. Weitergebildet wurde die Lehre von der Konkordien-

formel und den lutherischen Theologen. Was die Konkordienformel zur Darlegung dieser Lehre veranlaßte, waren vor allem die Osiandrischen Streitigkeiten. Für Andreas Osiander † 1552 war nämlich das bloß Forensische und Deklaratorische des evangelischen Dogmas von der Rechtfertigung ein Anstoß. Er sucht mehr in den Rechtfertigungsakt hineinzulegen, nämlich das wirkliche Ertöten der Sünde, das wirkliche Gerechtmachen (kein bloßes Gerechtsprechen) durch Einpflanzung Christi, der die wesentliche Gerechtigkeit ist. Christus ist Gottes Ebenbild; ergreift man ihn im Glauben, so ergreift man Gott, von Gott wird nun in uns gewirkt. Nicht sowohl Christi Leistung, als vielmehr Christi Natur und Wesen muß Eigentum des Menschen werden; dann rechnet ihn Gott nicht bloß gerecht, sondern dann ist er gerecht. Also Christus ist nur nach seiner göttlichen Natur unsere Rechtfertigung. So vermischte Osiander in römischer Weise Rechtfertigung und Heiligung. — Im Gegensatz zu Osiander lehrte Fr. Stankarus*), daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur unsre Gerechtigkeit sei, weil nur sie leiden und sterben konnte; nach der göttlichen kann er es nicht sein; denn sonst wäre er der Beleidigte und Versöhner zugleich. Im Gegensatz zu beiden Irrlehren setzt nun die Konkordienformel fest:

Die Gerechtigkeit, die von Gott dem Gläubigen zugerechnet wird, ist erworben durch den Gehorsam Christi, dem tätigen sowohl als dem leidenden. Also auch der tätige Gehorsam ist sühnend; denn in Christo ist Gottheit und Menschheit unzertrennlich verbunden und als Gottmensch war Christus nicht zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet.

§ 114. Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts gaben der Lehre mehr und mehr eine juristische Gestalt. Die Sünde ist Beleidigung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes. Die strafende Gerechtigkeit fordert dafür Genugtuung. Durch die Sünde wurde der Mensch der Verdammnis schuldig. Nun aber steht neben der Gerechtigkeit die Barmherzigkeit Gottes, mit der sie sich ausgleichen muß. Doch solange der Gerechtigkeit kein Genüge geschehen ist, kann die Barmherzigkeit nicht eintreten. Der Ausweg der göttlichen Weisheit ist der Gottmensch. Sein Leiden und Tun war als das eines Gottmenschen von unendlichem Wert. Die von ihm geleistete Genugtuung besteht in obedientia activa et passiva, denen je eine besondere Wirkung zu-

*) Stankarus sagte: Excludo naturam divinam ab officio sacerdotii et mediationis Christi sed non a persona eius.

geschrieben wird. Durch seinen aktiven Gehorsam hat Christus für uns das Gesetz erfüllt; vermöge des passiven hat er den Fluch des Gesetzes an unsrer Statt getragen*). Zu diesem passiven Gehorsam gehören die Strafen der Verdammten, die Christus erduldete. Die Ewigkeit der Dauer wird ersetzt durch die göttliche Würde der Person. Er litt sie in Gethsemane und am Kreuz in der Gottverlassenheit. Dieser Gehorsam Christi ist wirklich eine adäquate Leistung für unsre Sünde, es findet keine bloße acceptio gratuita von seiten Gottes statt, wie Duns Skotus lehrte. Nachdem Christus für uns genug getan, erfordert es, wenn wir im Glauben Christum ergreifen, Gottes Gerechtigkeit, daß er uns unsere Sünden vergibt I Joh 1, 9 (durch Zurechnung des passiven Gehorsams) und uns für gerecht erklärt (durch Zurechnung des aktiven Gehorsams). Das ist die doppelte Seite der Rechtfertigung.

Die Sozinianer suchen in rationalisierender Weise die Unmöglichkeit dieser Lehre darzutun, indem sie eine scharfsinnige Polemik gegen den lutherischen Versöhnungsbegriff eröffnen. Ihre Haupteinwürfe sind folgende:

1. Es widerspräche der Güte Gottes, wenn er nicht ohne Genugtuung vergeben könne. Dann wäre ja Gott geringer als der Mensch, der auch ohne Genugtuung vergeben könne. Hiergegen ist zu sagen, daß man die menschliche und göttliche Vergebung gar nicht vergleichen kann. Alle Schuld gegen unsern Nächsten ist ja im letzten Grund eine Schuld gegen Gott. Was wir nachlassen können, das ist nur die persönliche Kränkung, nicht aber die Sünde selber. Durch jede Sünde aber wird die Rechtsordnung Gottes verletzt, welche in dem Wesen Gottes begründet ist. Gott ist nicht allein der Gütige, er ist auch der Heilige und Gerechte. Wäre die Genugtuung nicht nötig gewesen, dann hätte Gott seines eignen Sohnes wohl verschonet.

2. Wenn eine Genugtuung geleistet ist, bedürfe es keiner Vergebung mehr; vergibt nämlich Gott die Sünde, so schenkt er uns unsre Schuld und es bedarf auch keiner Genugtuung mehr. Beide Begriffe schließen sich einander aus. Das gilt aber nur in der niedrigsten Sphäre des menschlichen Lebens, wo es sich um materielle Dinge handelt. Aber auf dem sittlichen Gebiet ist es mit der bloßen Genugtuung, mit dem puren Ersatz, nicht getan, es muß der Beleidigte dem Beleidiger vergeben (cfr II Kor 5, 19 ff.). Man berief sich auf Mat 18, 27; hier sei

---

*) Agendo culpam expiavit, patiendo poenam nostram sustulit.

auch von keiner Genugtuung die Rede, es käme bloß Gottes Güte und Erbarmen in Betracht. Aber hier ist doch nicht Jesu Absicht, den Gang der Rechtfertigung zu zeigen, sondern er stellt Gottes Barmherzigkeit der menschlichen Unbarmherzigkeit gegenüber.

3. Schuld, Strafe und Verdienst hängen der Person an, sie könnten nicht übertragen werden. Aber die Idee der Repräsentation ist eine der Grundanschauungen der Hl. Schrift. Man denke nur an das alttestamentliche Opferwesen, an den Begriff des Bürgen.

4. Hat Christus für uns gelitten, so sei eine stellvertretende Gesetzeserfüllung überflüssig, Gott könne sich die Schuld nicht zweimal bezahlen lassen. Allein dieser Vorwurf trifft nur die äußere Scheidung des aktiven und passiven Gehorsams. Hat Christus die Strafe für Nichterfüllung des Gesetzes getragen, so hat er noch nicht die geforderte Erfüllung geleistet.

5. Christus habe doch nicht für uns die entsprechende Strafe gelitten, nicht den ewigen Tod, geschweige die Verdammnis aller einzelnen Menschen, was durch die Bedeutung seiner Person nicht aufgehoben werden könne; denn bei Gott ist kein Ansehen der Person. — Allerdings quantitativ hat Christus nicht die ewige Verdammnis erlitten und den Tod, aber qualitativ, virtuell, dem Wesen und der Kraft nach wohl. Und insofern wir den ewigen Tod nur gezwungen erlitten hätten, Christus aber freiwillig und aus Liebe zu uns ihn erlitt, bedeutet sein Tod eine unserer Schuld völlig adäquate Leistung.

6. Der aktive Gehorsam könne nicht sühnend sein; denn dazu sei Christus als Mensch verpflichtet gewesen. Dieser Einwand trifft aber schon deswegen nicht zu, weil von Christus, dem Menschen, Gott nicht zu trennen ist. Gal 4, 4 ff.

7. Hat Christus das Gesetz erfüllt, so bräuchten wir es nicht erfüllen. Zur Versöhnung allerdings nicht; aber dem Glauben, der das Heil ergreift, ist es Pflicht der Dankbarkeit, das Gesetz zu erfüllen. Röm 6, 18 ff. Nur wer den Glauben für eine verstandesmäßige Überzeugung hält, nicht für ein Leben, kann ihn für ein Faulpolster halten.

Gegen die Sozinianer baute besonders Hutter die lutherische Versöhnungslehre aus.

Der Sozinianismus war nur der Vorläufer des Rationalismus und schmiedete ihm die Waffen. Dieser vollendete die Zerstörung des kirchlichen Dogmas. Der rationalistische Dogmati er Wegscheider sagt: Es ist an sich selbst ganz klar, daß die Begriffe Schuld, Strafe, Verdienst von

der Person nicht getrennt werden können. Er sieht in dem Vertrauen auf das Opfer Christi ein Hindernis der wahren Tugend. Gott sei kein Moloch, der nach dem Blute eines Unschuldigen dürste und dadurch seinen Zorn besänftigen lasse. Der Tod Jesu ist nur ein Zeichen der Liebe Gottes und Jesu zu uns, das uns zugleich zum Vorbild, zum Besserungsmittel dienen soll, und dadurch uns die Gnade Gottes wieder erwirbt. Der Rationalismus wußte mit dem Begriff einer Genugtuung eben gar nichts anzufangen. Ihm war der Mensch nach pelagianischer Anschauung von vorneherein gut; man braucht ihn nur den richtigen Weg weisen; man muß ihm den Wahn von Sündenstrafen ausreden, der nur geeignet ist den Menschen abzuschrecken. Löffler † 1816 erklärte dann auch den Gedanken einer Sündenvergebung für widersinnig. Was geschehen ist, kann auch von Gott nicht geändert werden; eine Aufhebung von Schuld und Strafen sei daher unmöglich. Letztere haben immer nur den Zweck der Besserung, deren Aufhebung man gar nicht wünschen möchte. Das Leiden Christi aber ist eine vergangene Sache, die mit uns nichts zu tun hat, und wenn die Schrift davon redet, so ist's eine Akkomodation an jüdische Vorstellungen.

Eine Rückkehr zu wirklich religiösen Gedanken brachte die Lehre Schleiermachers † 1834. Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf, und dies ist seine erlösende Tätigkeit; er nimmt sie in die Gemeinschaft seiner Seligkeit auf, und dies ist seine versöhnende Tätigkeit. —

§ 115. Unter den Bestreitern der Kirchenlehre von der Versöhnung in neuerer Zeit seien hervorgehoben Menken, gläubiger reformierter Prediger in Bremen † 1831, von Hofmann, Professor in Erlangen † 1877, Ritschl, der Vater des neueren Rationalismus, Professor in Göttingen † 1889 und Professor Adolf Harnack in Berlin.

Menken in seinem Buch über die eherne Schlange reduziert das ganze Heilswerk Christi auf den aktiven Gehorsam und verwirft die stellvertretende Genugtuung. Das Opfer hat nichts zu tun mit dem Gedanken der Rache und Strafe, sondern die Idee des Sühneopfers ist, daß die Sünde geopfert, das heißt vernichtet werden soll. Anhalt bieten ihm hiefür Schriftstellen wie 1 Pet 2, 24. Christus sei auch eingegangen in die Gemeinschaft des sündigen Fleisches und habe sich allen Reizungen der Sünde und Anfechtungen des Teufels ausgesetzt, aber durch seinen Gehorsam die Sündlichkeit der menschlichen Natur in sich überwunden und so dieselbe unsündlich vor Gott und dem Teufel dargestellt. Der

Mensch ist mit Gott versöhnt nicht durch Leiden und Sterben Christi, sondern durch diesen sittlichen Sieg über die Sünde. Es wird die Sünde hier als sittliche Macht, nicht aber als Schuld gefaßt.

Mit Menken hat man auch von Hofmann zusammengestellt. Er sieht auch in dem Leiden und Sterben des Herrn kein Opfer, sondern nur ein Übel, das als Folge des Zornes Gottes je und je vorhanden ist, und dieses Übel hat der Herr Christus empfinden müssen, da er in die Menschheit einging, und unter all dem Übel, das sich steigerte bei ihm, seinen Gehorsam gegen Gott bewährt und die Menschen versöhnt. Durch seine heilige Selbstbewährung unter all den Folgen der Sünde, welche Gott ihn erleiden ließ, hat er in seiner Person die neue Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit hergestellt und so einen neuen Anfang der Heilsgeschichte gesetzt. — Die Kirche aber ist, mit Zinzendorf zu reden, bei der Blut- und Wundentheologie geblieben, und preist das Lamm, das erwürget ist und hat uns erkauft mit seinem Blut.

Ritschl leugnete die göttliche Strafgerechtigkeit, damit auch die Notwendigkeit einer Sühne und Genugtuung. Gott ist ihm, wie schon bei Abälard, unveränderliche Liebe. Die Sünde, welche wesentlich Unwissenheitssünde ist, ruft kein Zürnen und keine strafende Gerechtigkeit Gottes hervor. Es muß nicht sowohl Gott mit dem Menschen sich wieder aussöhnen, sondern umgekehrt: der Mensch, der vor Gott sich fürchtet, muß bewogen werden, daß er sein Mißtrauen gegen Gott fahren läßt. Es hat nun Christus Gott als väterliche Liebe geoffenbart. Dadurch hat er jenen verkehrten Gedanken von einem zürnenden und strafenden Gott zerstreut, und so kann eben der Mensch kraft dieser Offenbarung und ihrer Erkenntnis sich Gott zuwenden und auch der Liebe Gottes sich getrösten. Es läßt Ritschl das Leiden des Herrn nur als Bewährungsleiden gelten. Den Hinweis auf das vorbildliche Opfer im AT beantwortet er mit der Behauptung: Nirgends sei ein Opfer auf Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade angelegt, vielmehr setzen die AT-Opfer die Bundesgnade Gottes gegen das Volk der Erwählung voraus, seien nur die Bedingungen des Nahens zum gnädigen Gott. Hierin ist Wahres und Falsches verbunden. Die Voraussetzung der Bundesgnade ist richtig; dagegen ganz wider die Schrift ist die Behauptung vom Nichtvorhandensein des Zornes Gottes. Vielmehr ist die Vorstellung überall die, daß Gott mit Strafen einschreiten müsse, trotzdem daß er der Bundesgott ist, wenn nicht durch ein Opfer Genugtuung geschehe; ja eben weil er der Bundesgott ist, hat er dieses verordnet, hat er solche Einrichtungen im Opfer getroffen,

daß er so bleiben kann. Freilich, das wäre eine unrichtige Anschauung, Gott im Verhältnis zu den Menschen lediglich als den Zornigen zu denken, der durch Opfer umgestimmt werden müßte. Aber das ist weder die Anschauung der Schrift, noch der kirchlichen Dogmatik. Ritschl machte einen Fehler hier, den oftmals Gegner einer Sache machen, sie entwerfen ein falsches Bild von ihr, welches sie dann scheinbar mit Recht bekämpfen und glauben alles erledigt zu haben. Gott ist allerdings den Menschen gegenüber, wie gesagt, nicht bloß der zürnende Gott, Joh 3, 16. Damit er in der Betätigung seiner Liebe gegen die Welt nicht gehindert werde, hat er ja den Ausweg des Opfers erfunden, wodurch er der Forderung seiner Gerechtigkeit ein Genüge getan hat. Ohne diese Opfer aber wäre die Liebe Gottes zu den Menschen zwar da, aber sie wäre gänzlich unwirksam. Seine Gerechtigkeit würde sich hindernd dazwischen legen, ebenso wie die Sonne mit ihrer erwärmenden Kraft, wenn kalte Wolkenschichten zwischen ihr und der Erde liegen, ihre Kraft nicht spürbar machen kann. — Auch in Jesaias 53 will Ritschl selbst von stellvertretender Genugtuung nichts wissen. Er meint, der Sinn dieses Kapitels sei: die unschuldigen Leiden, welche der Gerechte geduldig innerhalb eines Kreises von Schuldigen trägt, sollen diese zur Sinnesänderung treiben. (Aber der Gerechte leidet ja s t a t t der Ungerechten!). Ferner behauptet Ritschl, nach Auffassung der Apostel sei die Verbindung zwischen Opfer und stellvertretendem Strafvollzug durch den göttlichen Zorn unmöglich. Die einzige Äußerung des Paulus, die in dieser Richtung liege, Gal 3, 13, hänge eben zusammen mit der apokryphischen Beurteilung des mosaischen Gesetzes. Paulus sei daher theologisch nicht maßgebend! Übrigens sei selbst hier nur behauptet, Christus habe durch seinen Kreuzestod die Juden vom Fluch des Gesetzes losgekauft, nicht aber vom Zorn Gottes. — Endlich macht Ritschl noch geltend, daß Strafe doch erst da vorhanden sei, wo vollkommenes Schuldgefühl bestehe und das sei bei Christus unmöglich gewesen. Natürlich hat sich der Herr Christus in seiner Person nicht schuldig fühlen können, aber er fühlte sich doch mit der Menschheit zusammengehörig. Er ist in die Schuld der Menschheit kraft seines Willensentschlusses eingegangen. Dieses Verhältnis war für ihn eine Wahrheit, und so mußte er auch dasselbe fühlen. Er wird auch die Schuld der Sünde in ganz anderer Weise gefühlt haben, als irgendein anderer Mensch. — Wie für ihre Person Unschuldige die Schuld einer sündigen Gesamtheit mitfühlen können, zeigt vielleicht am deutlichsten der Prophet Daniel in seinem Bußgebet (Dan 9, 4 ff.). In der Not, welche der Herr in

Gethsemane und am Kreuz erlitt, erkennt man auch die Wirkung der tatsächlichen Lage, in der er war, auf sein Gemüt. — Die Frucht der Erlösung sieht Ritschl vornehmlich darin, daß alle Menschen, die sich im Glauben um Christus scharen, eingefügt werden in die Gemeinschaft seiner Jünger und somit befähigt werden zum berufstreuen Wirken im Reiche Gottes*).

In der Schule Ritschls traten eine mehr an die Kirchenlehre sich anschließende und eine immer weiter von ihr abrückende Richtung auf. So lehrte Häring: die Sühne bestehe darin, daß Christus in einzigartiger Weise den ganzen Widerspruch der Sünde gegen Gottes heilige Majestät erfahren und leidend durchlebt habe; infolge davon sei auch uns, mittels Teilnahme am bittren Schmerze Christi über die Sünde, erst wahre Buße und damit Loskommen von der Herrschaft der Sünde ermöglicht worden. — Auf der anderen Seite steht Harnack, der in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums seine Anschauungen niedergelegt hat. In der neunten Vorlesung führt er folgende Gedanken aus: 1. Der Tod Christi hat den blutigen Opfern in der Religionsgeschichte ein Ende gemacht. Die blutigen Opfer haben einem religiösen Bedürfnis entsprochen. Der Trieb, der zu ihnen geführt hat, hat in dem Tode Christi seine Befriedigung gefunden. Im Hebräerbrief ist dies ausdrücklich bezeugt (Heb 10, 14). Es hat also dieser Tod den Wert des Opfertodes. Deswegen konnte er in jene innere Welt eingreifen, aus der die blutigen Opfer hervorgegangen sind. Aber es war kein Opfertod wie die anderen, sonst hätte er ihnen nicht ein Ende machen können. Er hob sie auf, indem er sie abschloß. 2. Nur die Hingabe des Lebens entscheidet über die großen Fortschritte in der Geschichte. Jeder solcher Tod kann als etwas Stellvertretendes gedacht werden. (Das ist zwar ὑπέρ aber nicht ἀντί, also keine eigentliche Stellvertretung!) Auch der bis aufs Blut gehende Kampf D. Martin Luthers im Kloster ist ein Kampf, den er stellvertretend gekämpft hat. In diesem Sinn ist Jesaias 53 zu ver-

*) Über Ritschls Lehre urteilt Kirn treffend: Er hat das religiöse Problem der Sündenvergebung in einer Art verkürzt, die weder dem biblischen Gottesbegriff, noch dem christlichen Sünden- und Heilsbewußtsein gerecht wird. Indem er aus dem Gottesbegriff das Moment der Heiligkeit ausschließt und die Gerechtigkeit auf Gottes heilschaffendes Tun beschränkt, verhüllt er den schneidenden Widerspruch der menschlichen Sünde mit Gottes ethischem Wesen. Indem er den Tod Jesu nur unter dem Gesichtspunkt der Bewährung seines Berufsgehorsams auffaßt, läßt er seine Beziehung auf die Enthüllung und Verurteilung der Sünde außer acht, die im NT so reichlich und ausdrücklich betont ist.

stehen. Im übrigen ist die Stellvertretungstheorie abzuweisen. 3. Es herrscht in der Menschheit unaustilgbar die Idee, daß Unrecht und Sünde Strafe verlangen, und daß überall, wo der Gerechte leidet, sich eine beschämende und reinigende Sühne vollzieht. Das ist auch beim Tode des Herrn der Fall. So will Harnack Jes 53 auffassen; allein dieser Gedanke ist undurchführbar, denn durch den Mord des Gerechten werden die Mörder nicht gesühnt, vielmehr laden sie sich eine Schuld auf. Mat 27, 25; Act 5, 28. — Nach Harnack soll es die Überzeugung der ersten Gemeinde gewesen sein, daß Christus durch sein Todesleiden etwas Entscheidendes für uns getan hat. Gewiß ist das richtig; aber es kommt darauf alles an, was denn dieses Entscheidende gewesen ist. Die Urgemeinde sah daran dies, daß mit dem Tode Christi der vollkommene Gehorsam geleistet, das vollkommene Opfer der Sünde gebracht war. Aber das ist es ja gerade, was Harnack nicht anerkennen will; er stellt sich auch damit außerhalb des Glaubens und der Lehre der Kirche und der Heiligen Schrift.

b) Status exaltationis.

1. Die Lehre von der Erhöhung des Herrn.

§ 116. Die Erhöhung ist geschehen nach der gottmenschlichen Person, eine Erhebung derselben auf den Thron Gottes und eine völlige Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an den Menschen Jesus auch dem Genuß und Gebrauche nach. Sie ist ein Lohn seiner saueren Arbeit Phil 2, 9; Joh 10, 18; Jes 53, 12; Heb 2, 7. In ihm sind auch wir erhöht und zu Ehren gebracht, daß wir ihm gleich werden in Herrlichkeit, wie er uns gleich geworden ist in der Niedrigkeit. — Sodann kommt auch in Betracht die erlangte Stellung in der Welt. Die Erhöhung und Verherrlichung geschieht stufenweise, und stufenweise wird sie der Welt offenbar. Die Höllenfahrt, die Auferstehung, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten des Vaters sind die einzelnen Momente des Standes seiner Erhöhung.

a) Die Höllenfahrt (descensus ad inferos).

Was die Höllenfahrt betrifft, so ist als irrig abzuweisen die Ansicht, die sie zusammenfallen läßt mit der Paradiesesfahrt*), unter Höllen-

*) Die Paradiesesfahrt ist nicht dem Herren eigentümlich; er teilt das Geschick mit allen abgeschiedenen Frommen. Luc 23, 43 verheißt er dem Schächer Gemeinschaft an einem Ort vorläufiger Seligkeit. Apoc 2, 24 ist Christus im Hades als in einem Zustand der Gebundenheit zu denken. In die Macht des Todes

fahrt also weiter nichts versteht als was im AT ausgedrückt wird mit den Worten: „Er ward versammelt zu seinen Vätern", sc. den Eingang der Seele in den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Geister. Noch entschiedener ist zurückzuweisen jene Ansicht der Reformierten, welche in dem descensus ad inferos den Höhepunkt des Seelenleidens des Herrn versteht. Heidelberger Katechismus Frage 44. Da habe er die Schmerzen der Hölle wahrhaft geschmeckt, besonders in der Gottverlassenheit. Daß dies der Sinn des apostolischen Symbolums nicht ist, sieht man daraus, daß sonst „niedergefahren zur Hölle" stehen müßte vor „gestorben". So werden wir den descensus für eine Begebenheit, die nach dem Tode des Herrn sich ereignet hat, achten müssen; I Pet 3, 18—4, 6*), wo die einzelnen Momente des Erdenlebens des Herrn aufgeführt sind, hat die Höllenfahrt des Herrn auch ihre bestimmte Stelle. Vers 18 berichtet seinen Tod, Vers 19 seine Höllenfahrt, Vers 21 seine Auferstehung, Vers 22 sein Sitzen zur Rechten, Kap. 4, 5 f. Gericht über

---

ist also auch Jesus, indem er starb, nach Leib und Seele eingegangen, jedoch nur um sofort durch eine Machtwirkung Gottes auf beide daraus entnommen zu werden. Einen Leidens- und Strafzustand hat Jesus dabei nicht durchgemacht, denn sein Leiden war am Kreuze vollbracht. Darum wurde auch in der Konkordienformel die falsche Lehre des Hamburger Konrektors Äpin zurückgewiesen (Art. IX). Nur als Paradiesesfahrt gedacht, wäre der descensus freilich zum Stand der Erniedrigung noch zu rechnen.

*) Luther sagt zu dieser Stelle: „Das ist ein wunderlicher Text und ein finsterer Spruch, als freilich einer im NT ist, daß ich noch nicht gewiß weiß, was St. Peter meint." Es ist auch die Stelle sehr verschieden ausgelegt worden. Augustin verstand unter den im Kerker befindlichen Geistern die Zeitgenossen Noahs, die damals im Fleische waren und ignorantiae tenebris velut carcere claudebantur. Man dürfe gegen die Annahme einer Predigt des präexistenten Christus nicht einwenden, daß Christus zur Zeit Noahs noch nicht gekommen sei. Freilich sei er damals noch nicht gekommen, aber nur dem Fleische nach nicht, wohl aber von Anfang des Menschengeschlechts um entweder die Bösen zu überführen, oder die Guten zu trösten, oder beide zu vermahnen; natürlich nicht im Fleisch, sondern im Geist kam er. — In neuerer Zeit hat auch von Hofmann diese Auffassung energisch vertreten. Wohlenberg, der dabei auch auf I Kor 10, 4 verweist, meint, wir werden schwer herumkommen um die Deutung, wonach von einem Hingang und von einer Predigt die Rede ist, welche Christus im Geist, in einer Seinsweise, wie sie ihm eignete, ehe er offenbart wurde im Fleisch (I Tim 3, 16), also der präexistente Christus in den Tagen Noahs an das damalige Geschlecht gehalten hat, welches freilich bezeichnet wird nach dem Zustand, in dem es sich zur Zeit der Leser des Briefes befand. Die einstmaligen Hörer heißen im Gefängnis befindliche Geister, weil sie im Hades aufbewahrt werden wie in einem Untersuchungsgefängnis für die schließliche Aburteilung und deren Vollzug.

Lebendige und Tode. Weil nun hier die Höllenfahrt eingefügt ist in die Reihe der geschichtlichen Ereignisse des Lebens Jesu, so ist klar, daß sie auch zu ihnen gehört. Dies gegen die alten und neuen Ausleger, die I Pet 3, 19 nicht als ein Moment des Lebens Jesu fassen, sondern nur darunter eine Wirksamkeit des durch Noah waltenden Geistes Christi verstehen, die darin bestand, daß er Zeitgenossen Noahs predigte. Allein da kommt das Wort: *πορευθείς* nicht zu seinem Recht. Dies drückt eine Ortsveränderung aus, was um so wichtiger ist, als dem *πορευθείς* ad inferos in Vers 19 das *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*, das im 22. Vers zu lesen ist, entspricht. Wir müssen annehmen, daß die Höllenfahrt ein Machterweis des Herrn ist; denn als der Wiederbelebte lebendig gemacht durch den Geist ging er hinab in die Unterwelt. Lebendig gemacht a m Geist kann es nicht heißen; denn der Geist ist nicht tot. Die *σάρξ* aber wurde verklärt durch den Geist. Nun beginnt die große Schwierigkeit, was der Zweck und Inhalt seiner Predigt war. Die Alten sagten: Die Predigt des Herrn sei eine Gesetzespredigt gewesen. Er habe sich dem Teufel und den Geistern des Abgrundes und den verdammten Menschen als Sieger über Tod und Hölle, als Fürsten des Lebens erweisen wollen*), also eine Gerichtspredigt, nicht eine Heilspredigt. Die Generation Noahs — gens antediluviana — galt in der jüdischen Tradition als das allerverruchteste Geschlecht auf Erden. Die neuen Dogmatiker aber lieben es, hier an eine Heilspredigt zu denken wodurch noch jenseits des Todes Gelegenheit zur Bekehrung hätte gegeben werden sollen. Das Beispiel aber war unglücklich gewählt; denn so wahrscheinlich die Vermutung ist, daß denen, die hier auf Erden keine Bekanntschaft mit dem Evangelium machten, eine Gelegenheit zur Entscheidung gegeben wird, wenn sie ihnen

*) Luther in seiner berühmten Torgauer Predigt, auf welche sich auch die Konkordienformel Art. IX bezieht, sagt: Wenn ein Kind oder Einfältiger Solches höret, so denkt er nicht anders, denn daß Christus den Teufel überwunden und ihm alle seine Gewalt genommen, das ist recht und christlich gedacht, die rechte Wahrheit und dieses Artikels Meinung treffend. Das Hauptstück, Nutz und Kraft desselben ist, daß mich und alle, die an ihn glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen noch schaden kann. Darum sage nur einfältiglich also, wenn man dich fraget von diesem Artikel, wie es zugegangen sei, das weiß ich wahrlich nicht, werde es auch nicht erdenken noch ausreden können. Aber grob kann ich dir's wohl malen, und in ein Bild fassen, von verborgenen Sachen fein klar und deutlich zu reden, daß er ist hingegangen und die Fahne genommen, als ein siegender Held und damit die Tore aufgestoßen und unter den Teufeln rumort, daß hier einer zum Fenster, dort zum Loch hinausgefallen ist.

hier nicht möglich war, so wenig taugt dieses Beispiel dazu, jene Annahme zu erhärten; denn ihnen wurde lange genug (120 Jahre lang) Buße und Heil gepredigt. Aus dem Zusammenhang der Stelle läßt sich ebenfalls nur schwer etwas erschließen. Es ist einesteils die Rede davon, daß die Christen durch ihren Wandel die Welt gewinnen sollen; wenn das der Zusammenhang ist, so könnte man an eine Heilspredigt denken, andernteils ist der ganze Abschnitt durchzogen von Gerichtsgedanken. Ist das der maßgebende Gedanke, dann ist von einer Heilspredigt keine Rede.

b) Die Auferstehung.

§ 117. Die Auferstehung schließt in sich die beiden zusammengehörigen Vorgänge der Wiederbelebung (vivificatio) und des Hervorgehens des mit seiner Seele wiedervereinten Leibes aus dem Grabe, welch letzterer Vorgang im engeren Sinn Auferstehung (resurrectio) genannt wird. (Zwischen beiden Vorgängen hinein fällt die Höllenfahrt.)

Die Auferstehung wird in der Schrift ebenso als eine Tat des Vaters an dem Sohne, als auch als Selbsttat des Sohnes bezeichnet. Das erstere, Gott hat seinen Sohn auferwecket, ist in der Schrift bezeugt Ephes 1, 20; Kol 2, 12; Rom 6, 4. Christus ist aber auch aus eigener göttlicher Kraft auferstanden, wie aus Stellen wie Joh 2, 19; 10, 17 hervorgeht. Hieher gehören auch alle Stellen, wo es heißt, daß Christus auferstanden sei. Auch der Heilige Geist hat wie bei allen opera ad extra hier seinen Anteil. Rom 8, 11.

Die Bedeutung der Auferstehung ist die Erweisung der Unschuld und Gerechtigkeit Christi, der Rechtfertigung des Sohnes Gottes, der nicht für eigene sondern für fremde Sünden gelitten hat, die Erklärung, daß Gott sein Opfer angenommen habe, daß also durch seinen Tod die Sühne für die Sünden vollbracht ist, die Erweisung seines Sieges über Tod und Hölle, ja geradezu sein Sieg über beide. Das erstere ist ausgedrückt in dem Wort I Tim 3, 16, „gerechtfertigt im Geist". Das andere in den Worten I Kor 15, 17, 18; Rom 4, 25 (die Auferstehung hat ja auch für unsre Rechtfertigung eine Bedeutung). Das dritte in Apoc 1, 18; II Tim 1, 10.

Die Auferstehung hat darin ihr Wesen, daß der Leib verklärt wird, daher aufhört, Schranke für den Geist zu sein, vielmehr von nun an völlig adäquates Mittel der Selbstdarstellung und Wirksamkeit des Geistes ist, vollkommen williges Organ des Geistes. Wir haben hier an unserm Leib Schranken für den Geist. Der Leib ist an den Ort gebunden;

der Geist kann sich in den Himmel schwingen, der Leib bleibt auf Erden. Im Leibe der Auferstehung kann der Geist sich vollkommen darstellen. Ebenso notwendig aber muß man betonen, daß er noch derselbe ist der Substanz nach. Wäre er das nicht, es könnte von einer Auferstehung nicht die Rede sein, das wäre dann eine Neuschöpfung. Es ist eine Verflüchtigung des Begriffs der Auferstehung, wenn man den stofflichen Zusammenhang des Erdenleibes mit dem Auferstehungsleib leugnen wollte. Bei dem Herrn ist das keine Frage, denn sein Leib war nicht verwest. Da ist die Identität handgreiflich und wird vom Herrn selbst mit Nachdruck betont, wenn er auf seine Wundenmale hinweist, und den Thomas auffordert, die Hand in seine Seite zu legen. Daraus sehen wir, welches Gewicht der Herr darauf legt. Von da aus ergibt sich dann der Schluß, daß auch unser Auferstehungsleib identisch sein wird mit unserm Erdenleib.

Der Auferstehungsleib des Herrn ist also mit seinem Erdenleib identisch, aber er ist, wie oben schon angedeutet, mit neuen Qualitäten ausgestattet, denen der spiritualitas. Er steht nicht mehr unter den Gesetzen des natürlich-leiblichen Lebens, sondern ist Herr darüber. Das bedeutet eine völlige Unabhängigkeit von allen irdischen Lebensbedingungen. Im einzelnen sind diese Qualitäten die illocalitas, die Herrschaft über den Raum; er kann in einem Moment da und dort sein, und braucht nicht erst einen Weg zu machen. Er braucht kein Nachtquartier mehr, da es für ihn keine Nacht mehr gab. Ferner, er bedurfte keiner Nahrung mehr, obgleich er sie zu sich nehmen konnte. Ferner: die Unsichtbarkeit, doch kann er jeden Augenblick in die Sichtbarkeit treten. Das ist aber dann eine Offenbarung, ein Gnadenwillensakt. Alle Körper sind schwerfällig; sein Leib aber kann sich in den Himmel schwingen. Die Körper sind für unsern irdischen Leib undurchdringlich, aber der Leib des Herrn geht durch andere Körper, wie durch den Stein des Grabes, oder durch die verschlossenen Türen.

Es ist eine unrichtige, bedenkliche Auffassung zu sagen, daß der verklärte Leib nach Belieben vom Geist gestaltet werden könnte. Man hat sich dabei auf die verschiedenen Offenbarungen des Herrn als Gärtner, Pilgrim, Wanderer berufen. Die Schrift aber lehrt uns, daß die Jünger deswegen den Herrn nicht erkannten, weil ihre Augen gehalten wurden.

Die Auferstehung des Herrn ist eine der am besten bezeugten Tatsachen der Weltgeschichte. Auch die abweichenden Relationen in den Evangelien lassen keinen Zweifel, daß wenige Tage nach dem Tode der

Meister sich seinen Jüngern offenbarte. Diese Tatsache erklärt allein den historisch feststehenden Umschwung in der Jüngergemeinde von tiefster Schwermut zum freudigen Glaubenseifer. Sie ist und bleibt der Eckstein des Glaubens an Jesu als den Sohn Gottes. So kann es sich nicht um eine Vision gehandelt haben, wie der moderne Unglaube eines Schenkel, Strauß behauptete. Aus dem Umstande, daß die Jünger zuerst den Herrn nicht erkannten Luc 24, 16; Joh 20, 14, ist gerade deutlich ersichtlich, daß das sinnliche Bild, das ihre Augen schauten, nicht durch einen inneren Gedanken hervorgerufen worden ist. Deswegen konnte auch Paulus die Auferstehungstatsache zum Fundament seiner Predigt machen.

c) Die Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten des Vaters (ascensio et sessio ad dexteram Dei).

§ 118. Sowohl was die Himmelfahrt, als auch das Sitzen zur Rechten Gottes anlangt, huldigen die alten Dogmatiker einer spiritualistischen Auffassung. Der Himmel ist nach ihnen kein Ort, sondern nur ein status coelestis. Das gleiche gilt von dem Ausdruck „Rechte Gottes". Der Eingang Christi in den Himmel wird dann nur als Eintritt in den Stand überweltlicher Herrlichkeit angesehen, und was das Sitzen zur Rechten Gottes anlangt, so steht die Dogmatik der lutherischen Kirche auf den zwei Sätzen:

1. die Rechte Gottes ist allenthalben;
2. die Rechte Gottes ist seine allmächtige Gewalt.

Der Ausdruck wird völlig illokal gefaßt, jeder Vorstellung einer Örtlichkeit entkleidet. Es fragt sich, wie die Schrift dazu steht. Man wird nicht leugnen können, die Schriftaussagen lauten ebenso lokal als illokal. Wenn der Herr sagt: Joh 16, 28: „Ich bin vom Vater ausgegangen und kommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater", oder Act 1, 9: „Er ward aufgehoben zusehends"; Joh 14, 2: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen", so ist das alles sehr örtlich ausgedrückt, so daß nicht bloß eine Veränderung seiner Seinsweise, sondern eine Ortsveränderung damit ausgedrückt ist. Andernteils heißt es Heb 4, 14: „Er ist durch alle Himmel hindurchgefahren"; Ephes 4, 10: „Aufgefahren über alle Himmel"*). Damit wird scheinbar die Örtlichkeit negiert, daß man also den Eindruck bekommt, als ob hier zwei, nicht zu

*) Aber wohin? Zu Gott ἐν ὑψίστοις Luc 2, 14; 19, 38.

vereinbarende Reihen von Aussagen vorlägen. Daraus folgt, daß wir beide Reihen von Aussagen festhalten müssen. Die pur lokale Auffassung birgt schlimme Konsequenzen und die Reformierten wollen daraus die Unmöglichkeit der Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im Abendmahl beweisen. Aber auch die pur illokale Auffassung leidet an einer ergänzungsbedürftigen Einseitigkeit. Wir müssen die Himmelfahrt und das Sitzen zur rechten Hand Gottes lokal und illokal auffassen, so daß wir einerseits festhalten, daß der Herr durch seine Erhöhung den Schranken des Raumes entnommen worden sei, ebenso aber auch nach göttlicher Weise den ganzen Raum erfüllt, kraft seiner Allmacht, aber gleichzeitig auch am bestimmten Orte sein könne und wolle. Für uns ist das undenkbar, aber dem Allmächtigen ist nichts unmöglich. Die Gegenwart Gottes, mit der er alles erfüllt, schließt schon nach der Lehre des AT nicht aus, daß Gott, als der, der im Himmel wohne, bezeichnet wird; der Himmel also in besonderer Weise als die Stätte der Gegenwart Gottes bezeichnet wird. Das allenthalben Sein schließt nicht aus das „sonderlich an einem Orte Sein". Die Himmelfahrt ist die Erhöhung Christi zur Teilnahme an der Allmacht und Allgegenwart, aber während damit sein Eintritt in die göttliche Seinsweise bezeichnet wird, wird gleichzeitig der Himmel, der Thron des Vaters, als die Stätte seiner besonderen Gegenwart bezeichnet. Er ist allenthaben, aber er offenbart seine Herrlichkeit an einem bestimmten Ort; das ist der Himmel, wo wir mit Christo sein werden. Joh 17, 24. „Ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast"; wir dürfen also eine bestimmte Örtlichkeit mit ihm teilen.

2. Die Lehre vom dreifachen Amte Christi.

Schon Eusebius nannte Christus den *μόνος ἀρχιερεὺς τῶν ὅλων, βασιλεύς, προφήτης*; seitdem sprach man von dem dreifachen Amte des Herrn. Die Darstellung ruht auf AT-Grunde, wo Mose, Aaron und David die Vorbilder zu Christo sind und in diesen drei Gestaltungen die ganze Geschichte der Verheißung verläuft. Sie haben die Salbung (Ex 40, 15, I Sam 16, 13, I Kge 19, 16) als Zeichen der Absonderung von der Welt und als Vehikel zur Mitteilung des Geistes Gottes. Schon der Name Messias, Christus weist gebieterisch auf die drei Ämter. Es haben sich denn auch unsre alten Dogmatiker dieses dreifachen Schemas zur Darstellung des Wirkens Christi bedient und handelten vom munus propheticum, sacerdotale, regium Christi. Diese Reihenfolge müssen

wir jedoch umstellen, indem wir zuerst vom königlichen, dann vom hohepriesterlichen und endlich vom prophetischen Amte reden vom Standpunkt der Erhöhung des Herrn ausgehend.

I. Das königliche Amt Christi.

§ 119. Die systematische Ordnung ist die, daß man die Fürbitte des Herrn (intercessio) zum hohepriesterlichen Amt rechnet. Aber da diese in der Herrlichkeit von dem Erhöhten geschieht, ist sie allerdings nicht denkbar ohne sein königliches Amt und so haben andere sie als ein Stück des königlichen Amts angesehen. Es ist das Walten unseres Hohepriesters „nach der Weise Melchisedeks", Heb 6, 20. Das ist das Besondere an Christo, daß er das hohepriesterliche und königliche Amt vereinigt, ein hohepriesterlicher König, ein königlicher Hohepriester. Im ganzen ist das richtig, denn das königliche Amt gibt dem hohepriesterlichen die volle Entfaltung. Die Frucht und Kraft der Erlösung der Welt zu vermitteln, die Durchführung des Erlösungswerkes in der Welt ist der Inhalt der Betätigung Christi in seinem königlichen Amt, wozu auch gehört, daß wir vor aller Gefahr geschützt, alles Übels los und ewig selig werden. Durch das Gesetz wurden in Israel königliche und hohepriesterliche Gewalt getrennt: vorher aber waren sie vereint gewesen in Melchisedek und nachher sind sie es wieder in Christo. Als hohepriesterlicher König hat er ein Reich, dessen Haupt er ist. So kann man sagen: Sein königliches Amt besteht darin, daß er sich auf Erden aus der erlösten Menschheit sein Eigentumsvolk sammelt, seine hl. Kirche, Tit 2, 14. So kommt der Name des kgl. Amtes zu seiner Wahrheit; denn als König gebührt ihm ein Reich und dieses Reich ist die Verklärung der alttestamentlichen Theokratie, Luc 1, 32. Sofern er zur Rechten Gottes im Himmel erhöht ist, sind alle Engel ihm untertan, und hat er bereits ein Reich in der Herrlichkeit, dem die Engel und die selig Abgeschiedenen jetzt schon angehören. Das ist das regnum gloriae. Das regnum gratiae ist die Kirche, und seine Allmacht benützt er dazu, seiner Kirche auf Erden Raum zu schaffen und ihr alle Reiche der Welt zu unterwerfen (nicht aber im römischen Sinne), so daß schließlich aller Widerstand der gottfeindlichen Welt gebrochen wird und am Ende der Zustand eintritt, von dem es in der Offenbarung 11, 15 heißt: „Nun sind die Reiche der Welt Gottes und seines Christus geworden." Es ist ihm Macht gegeben über alle Kreaturen und er ist derjenige, der die Weltgeschichte lenkt: denn diese wäre etwas Ziel- und Zweckloses, wenn nicht

in allem, was auf Erden geschieht, Gottes Heilsplan sich durchsetzte, der kein andrer ist, als der erlösten Menschheit die Herrschaft über die Erde zu erteilen. Das regnum gloriae ist für uns in der Zukunft, das regnum potentiae die allgemeine Herrschaft Gottes über alles, welche er als Schöpfer und Erhalter der Welt geltend macht, dient schon jetzt dem regnum gratiae. Es ist Christi Reich also wesentlich ein Gnadenreich, welches die allgemeine Weltstellung Christi in seinen Dienst nimmt und in das Reich der Herrlichkeit übergeht. Mat 28, 18; Ephes 1, 10; Phil 2, 9; Kol 1, 16—20. — Die Alten haben diese etwas äußerliche Einteilung gemacht. Der Hauptgedanke ist der: Christus als Inhaber aller Macht, handhabt diese zum Besten seiner Kirche, zu der er seine Gläubigen sammelt, die er unter allen Anstürmen der Feinde erhält, die er zum Sieg führen wird; und dann wird das regnum gratiae, dem er hier auf Erden durch das regnum potentiae Vorschub leistete, übergehen in das regnum gloriae. Der Vorhof des Reichs der Herrlichkeit ist das tausendjährige Reich, wo das Gegenbild der alttestamentlichen Theokratie vorhanden sein wird; es gehört aber noch zum Gnadenreich, insofern Tod und Sünde vorhanden sind, wenn auch zurückgedämmt.

II. Das hohepriesterliche Amt Christi. (Intercessio.)

§ 120. Als der Erhöhte, als der melchisedeksche Hohepriester setzt Christus seine hohepriesterliche Tätigkeit auch im Himmel fort, um das durch sein Opfer ein für allemal erworbene Heil seinen Gläubigen immer zuzueignen. Es entspricht einem tiefen Bedürfnisse des Christen, dessen gewiß zu werden, daß das durch Christum einmal wiederhergestellte Gemeinschaftsverhältnis zu Gott, das durch jeden einzelnen Sündenfall mit Störung bedroht ist, durch die mittlerische Fürbitte Christi immer aufs neue hergestellt wird Rom 8, 34. Die Folge der Sünde der Gläubigen wird durch die intercessio*) unschädlich gemacht. Die Voraussetzung dieser intercessio ist das Opfer Christi, auf Grund dessen er eintritt. Seine besondere Fähigkeit hiezu liegt, wie der Hebräerbrief ausführt, in der durch die Gleichheit seiner menschlichen Natur und Erfahrung mit der unsrigen bedingten barmherzigen Teilnahme und Mitgefühl mit unsern Schwachheiten und Nöten, weil er selber Mensch war, mit unserer Schwachheit angetan, selber litt, weiß er wie dem Menschen zu-

*) Die intercessio ist die objektive Grundlage der einmaligen Vergebung in der Rechtfertigung wie auch die immer wiederholten bei der Absolution.

mute ist in den Leiden des Lebens; kann er barmherziges Mitleid haben mit unsern Sünden und Schwachheiten, Heb 5, 2. Er bewahrt bei unseren Sündenfällen, in die wir durch Schwachheit geraten, eine gemäßigte Gemütsstimmung (*μετριοπαθεῖν*, Heb 5, 2), gerät nicht in Zorn, sondern bewahrt seine Ruhe, die wesentlich zusammenhängt mit der Kenntnis der menschlichen Schwachheit und seiner Barmherzigkeit, die die Folgen unsrer Sünden gern unschädlich machen möchte. Der Trost der intercessio ist ausgesprochen I Joh 2, 1 u. 2. Aber nur für die Bußfertigen ist ihr Trost vorhanden. Diese intercessio des Herrn ist der objektive Grund der immer sich wiederholenden Absolution, der Stimme des Herrn vom himmlischen Heiligtum, die als fortgehende Besprengung mit seinem Blut in der Schrift erscheint. Sie ist der Grund der Erhörung der fünften Bitte des Vaterunsers. Sie ist auch der Hintergrund der gesamten Weltregierung und Weltverwaltung, eines der größten, aber tröstlichsten Geheimnisse des Christentums.

Diese intercessio ist nur die Fortsetzung der schon vom Herrn auf Erden geübten, hohepriesterlichen Fürbitte, die nach Joh 14, 16 um die Gabe des Hl. Geistes fleht und erst aufhören wird, wenn die Bedürftigkeit des Menschen aufhört und die Gläubigen vollendet sind. Als ihr Hauptzweck erscheint:

a) Die Bewahrung und Erhaltung seiner Gläubigen im Stande der Gnade und Gerechtigkeit, oder wenn wir auf das Ganze sehen, die Erhaltung der ganzen Kirche in Wahrheit, Heiligkeit und Einheit bis zur schließlichen Vollendung in der Herrlichkeit. Joh 17, 12—19.

b) Der andere Zweck ist die reparatio = Wiederherstellung des durch Sündenfälle der Gläubigen gestörten Verhältnisses zu Gott, ihre Wiederversöhnung mit Gott, Aufhebung der Folgen der Sünden, wodurch diese unschädlich gemacht wird, I Joh 2, 2; die Bewahrung vor völligem Abfall, Luc 22, 32; die Besänftigung und Beschwichtigung des Zorns des Vaters über die Sünde und Untreue seiner Kinder. Heb 12, 24.

c) Der dritte Zweck ist die Erwirkung der Gnadenfrist für die Sünder, für die ganze noch nicht bekehrte Welt in der Absicht, daß auch diese in den Bereich der Gnadenwirkung, zur Teilnahme an den Segnungen seines Opfers gelangen könne, Joh 17, 20. Der Unterschied ist nur der, daß seine Fürbitte im Himmel majestätisch ist wie unsre Alten sagten: glorios, entsprechend seiner Königsherrlichkeit. — Das ist die beständige Geltendmachung seines Opfers zum Heil und Segen der Gläubigen auf Erden. Heb 8, 1 u. 2; 9, 24.

III. Das prophetische Amt Christi.

§ 121. Geschichtlich ist das prophetische Amt dem hohepriesterlichen vorangegangen. Wie nämlich das Volk Israel durch seine Propheten auf das Kommen des Messias vorbereitet wurde, so war es auch die prophetische Aufgabe Jesu zunächst während seines Lebens auf Erden den Glauben an seine Person bei den Jüngern zu bewirken, sie zu seinen Boten zu erziehen, sein Volk zur Entscheidung zu veranlassen. Er hatte sich als den menschgewordenen Gottessohn zu bezeugen, und zwar als erste Heilstatsache Gottes Kommen auf Erden. Aber sachlich ist es wohl richtiger, wenn man in der Dogmatik das prophetische Amt nach dem hohepriesterlichen setzt, sofern nämlich der Prophet auch Tatsachen zu erklären und in ihrer Bedeutung für das Heil aufzuzeigen hat. Die Tatsache ist wohl die Hauptsache. Das Heil wird durch Taten und Leiden des eingebornen Sohnes Gottes erworben; mit Reden ohne Tatsachen wird keine Krankheit geheilt, mit Worten die Welt nicht erlöst wie es vergebens Konfuzius bei den Chinesen oder Buddha bei den Indiern unternahm. Hinter der Rede müssen eben Sachen, Taten stehen. Aber wenn wir so die Tatsache hervorheben, so müssen wir andrerseits auch das Wort betonen und seine Bedeutung hervorheben; denn ohne das begleitende Wort wäre die Tatsache nicht einmal bekannt, und ohne das deutende Wort wäre sie ein Geheimnis. Nur ins Wort gefaßt wird die Tatsache verlautbar, kundbar, greifbar, wird sie verstanden, und aus einer an sich seienden, eine für uns seiende. Hierin liegt die Bedeutung des prophetischen Amtes und aller prophetischen Wortverkündigung, die ja mit einem gewissen Recht Fortsetzung des prophetischen Amtes genannt werden kann. Mittelbar wird das prophetische Amt des Herrn durch die Apostel und in minderem Grad durch die evangelische Predigt fortgesetzt.

Neuerdings nennt man das prophetische Amt des Herrn auch seine prophetische Selbstbezeugung. Der Inhalt seines Zeugnisses ist ein dreifacher, seine Person, sein Werk und sein Reich.

a) Sein Zeugnis hat vor allem zum Inhalt seine Person. Das, was die Pharisäer ihm vorwarfen: „Du zeugest von dir selbst“ (Joh 8, 13), das war eben seine Absicht, das wollte, sollte und mußte der Herr tun; denn vor allem war der Welt zur Seligkeit notwendig eine Erkenntnis des Sohnes selbst, Joh 17, 3. Dieses Zeugnis des Herrn von seiner Person ist uns namentlich im Evangelium Johannis aufbehalten ohne jedoch auf dasselbe beschränkt zu sein.

b) Sein Werk ist ebenfalls Inhalt seines Zeugnisses. Es ist das

Erlösungswerk, die Versöhnung der Welt durch sein Leiden und Sterben. Joh 3, 14—16; 10, 15; 12, 32. Darin liegt auch das Zeugnis über den verderbten Zustand der Welt.

c) Sein R e i ch ist auch Inhalt seines Zeugnisses. Sein Reich ist der durch die Erlösungstat herbeigeführte, gottwohlgefällige Zustand der Menschheit und ihrer Verhältnisse. Es ist das von Christo selber auf Grund seiner Erlösungstat aus und unter den an ihn Gläubigen aufgerichtete göttlich-menschliche Gemeinwesen auf Erden, welches alle von ihm erworbenen Güter enthält, in welchem Gottes Heilswille verwirklicht, des Herrn Wille einziges Gesetz, bestimmt alles zu beherrschen. Die Auserwählten als die Reichsgenossen stellen sich unter ihn als ihren König. Wir dürfen den Begriff „Reich Gottes" nicht zu äußerlich fassen, aber ebensowenig zu innerlich und spiritualistisch, sondern der Begriff hat beide Seiten an sich. Von diesem Reich ist namentlich in den Synoptikern die Rede (cfr die Gleichnisse), aber auch bei Johannes fehlen die Andeutungen nicht (3, 5; 18, 36 ff.). Das Reich Gottes ist also ein Gemeinwesen, keine bloße Richtung, Gesinnung oder Schule.

Daraus schon geht hervor, daß das Zeugnis Jesu nicht Gesetz, sondern Evangelium ist. Zwar nimmt der Herr am Anfang seines Wirkens die Bußpredigt des Täufers auf, und in der Bergpredigt legt er das Gesetz geistlich aus, vertieft es, und legt es nur solchen vor, die die Kraft zur Erfüllung haben; es ist also keine eigentliche Gesetzespredigt mehr. Er bringt keine nova lex, wie die Römischen sagten, sondern das Evangelium. Die Schrift bezeugt selbst Joh 1, 17 den Unterschied zwischen Moses und ihm; dort ist Forderung, hier ist Gabe, dort die Drohung, hier Verheißung, dort Vorbild, hier Wesen und Wahrheit. Auch Jes 61, 1—2 und Mat 11, 5 *εὐαγγελίζονται* ist es hervorgehoben. Nicht das strafende Gesetz, sondern das gnadenreiche, seligmachende Evangelium verkündigt er. Auch die Stelle II Kor 3, 6 ff. gehört hieher, wo unterschieden wird zwischen dem Amt des Buchstabens und des Geistes. Christus non est novus legislator, sagten die Alten im Gegensatz zu allen gesetzlichen Veranstaltungen des Christentums, nicht aber in dem Sinn, als gäbe es im NT keinen Willen Gottes zu beobachten. Es wird Glaube gefordert (Joh 6, 28 f.), und bei Einsetzung des Sakraments heißt es: Solches tut. Allein hier handelt es sich nicht um gesetzliche Leistungen, sondern nur um die Aufforderung zur Aneignung des erworbenen Heils. Was sonst von Christen gefordert wird, ist nichts Neues, sondern nur vertieft die Summe des alttestamentlichen Gesetzes, Gottes- und Nächsten-

liebe, welche Forderungen allerdings im NT bestehen bleiben. Rom 3, 31. Zur Erfüllung dieser Forderung ist im NT die Kraft des Hl. Geistes gegeben.

Indem der Herr in die Reihe der Propheten eintritt, stellt er sich zugleich über sie, denn ihm ist nicht nur ein Bruchstück, sondern der ganze Ratschluß Gottes zu unserem Heil kund. Er ist der vollkommene Offenbarer des ganzen Ratschlusses Gottes und seines heiligen Willens, also nicht bloß Moses gleich, sondern über ihm. Joh 1, 9 sagt, daß er nicht bloß Zeuge von Licht, sondern selbst das Licht ist.

Zu seinem prophetischen Amt gehören als Bestätigung seines Wortes auch seine Wunder, auf Grund deren er Glauben fordern kann. Joh 10, 25, 38; 14, 11. Wir dürfen seine Wunder nicht unterschätzen, wie neuerdings geschehen ist, denn der Herr legt Gewicht darauf. Sie sind zu unterscheiden von allen prophetischen und apostolischen Wundern. Bei seinen Wundern tritt seine menschliche Natur hervor, wenn er den Vater anruft wie z. B. Joh 11, 42, woraus wir sehen, daß der Auferweckung des Lazarus ein Gebet vorangegangen war, und auch seine göttliche Natur, indem er sich die gleiche Gewalt zuschreibt, wie dem Vater. Joh 5, 19. Deswegen hat er auch Wunder in seinem Namen getan Luc 7, 14; Mat 8, 3. So hat nie ein göttlicher Gesandter zu reden und zu handeln gewagt. Seine Wunder sind hervorragend durch die große Menge derselben Joh 21, 25 und durch die große Mannigfaltigkeit.

Angetreten hat der Herr sein prophetisches Amt mit der Taufe. Sie war die Weihe zu seinem messianischen Beruf. Da kam der Hl. Geist über ihn als Amtsgeist Joh 3, 34; Act 4, 27; 10, 38. Die Versuchung nach der Taufe war die Bewährung für diesen Beruf. Hier machte er die göttliche Bestimmung, Heiland der Welt zu sein, zu seiner eigenen Selbstbestimmung; er wollte die göttliche Herrlichkeit sich nicht im Voraus nehmen, sondern warten, bis er sie als Lohn seiner Leiden empfangen werde.

Dieser Lehrtropus, nach dem die Tätigkeit Christi auf Erden unter dem Gesichtspunkt der prophetischen, königlichen, hohepriesterlichen Tätigkeit betrachtet wird, ist wie schon zuvor bemerkt, eine alte Darstellung, deren Recht nicht angezweifelt werden kann. Sie ruht auf alttestamentlichem Grund. Es ist doch keine Frage, daß Mose, Aaron und David im AT in hervorragender Weise als Vorbilder des Herrn bezeichnet werden. Bei Mose heißt es: „einen Propheten wie mich wird der Herr

erwecken" und Ps 110, 4 heißt es: „Du bist ein Priester ewiglich, nach der Weise Melchisedeks", und die Messiasidee erhält ihre vollendetste Ausprägung im alttestamentlichen Königtum. Nur darf man sich die Sache nicht falsch vorstellen, nicht so, als ob diese Ämter vom Herrn nacheinander ausgerichtet worden wären. Das hat ein gewisses Recht beim prophetischen Amt; denn dieses scheint bei Joh 17, 4 zu einem gewissen Abschluß gekommen zu sein. Das königliche und hohepriesterliche setzen sich fort und laufen parallel nebeneinander her; sie folgen insofern aufeinander, als das hohepriesterliche noch zum Stand der Erniedrigung gehört, aber es setzt sich fort in der intercessio.

D. Pneumatologie.

Die Lehre vom Heiligen Geist.

§ 122. Die Erneuerung und Vollendung der Kreatur auf Grund der von Christo gestifteten Versöhnung ist das sonderliche Werk des Hl. Geistes. Er ist das aller Kreatur innewohnende, sie bildende und gestaltende, erhaltende und erneuernde Lebensprinzip. Für die intelligenten Wesen ist er das Erkenntnisprinzip, daher heißt er Geist der Wahrheit Joh 14, 17, für das natürliche Leben (Gen 1, 2, Ps 33, 6; 104, 29 ff.), aber insonderheit für das geistliche Leben. Vorbereitend auf Christum wirkt er durch Inspiration und Mitteilung von Heiligungsgaben und außerordentlichen Kräften bei den Propheten und auserwählten Werkzeugen Gottes II Pet 1, 21; Ps 51, 12 ff. — Die volle Wirksamkeit und Offenbarung beginnt mit der Ausgießung des Geistes Act 2, 1 ff. Diese besteht in der persönlichen, rückhaltslosen und bleibenden Selbstmitteilung an die Menschheit, Einwohnung in ihr, um für und durch sie die ganze Kreatur zu heiligen und zu verklären. Er selbst heißt Gabe Act 2, 38, Gnadengeschenk Rom 1, 11. Er vertritt als Paraklet, als Rechtsanwalt und Beistand (Joh 14, 16; 15, 26) Christi menschliche persönliche sichtbare Gegenwart auf Erden. Er ist d a und gegenwärtig auf Erden auf eine solche Weise wie zuvor nicht, Joh 7, 39. Selbst unsichtbar nimmt er symbolisch mancherlei Erscheinungsformen an; er kommt in Gestalt einer Taube Mat 3, 16, in Windesbrausen und Feuerflammen Act 2, 2 f. In dem Wort, das gepredigt wird, wird er leiblich vernehmbar, in dem geschriebenen Wort nimmt er eine bleibende Gestalt an und verkörpert sich I Thess 2, 13, I Pet 1, 23. Deshalb ist der Geist im Wort, und das Wort Geist, voll Gotteskraft, die ihm innewohnt I Thess 1, 5. Er schafft sich ferner einen Leib und eine Wohnung in der christlichen Kirche Ephes 4, 4.

All sein Wirken ist nun vermittelt durch Jesu Menschheit. Durch seine Kraft wird sie empfangen Mat 1, 18; Luc 1, 35; er teilt sich ihr zur bleibenden Einwohnung und völliger Erfüllung bei der Taufe mit, Mat 3, 16. Er regiert sie bei all ihrem Tun Mat 4, 1; Act 10, 38. Er

verklärt sie bis zur Vergeistigung des Fleisches II Kor 3, 17; Joh 6, 63. Die nun völlig vom Geiste durchdrungene heilige Menschheit Christi ist von der Himmelfahrt an die Quelle des Geistes für alle andern Menschen, Act 5, 32; Apoc 5, 6, und somit die Bedingung des Kommens und der Einwohnung des Geistes in der gesamten Menschheit Joh 16, 7. Vor der Verklärung Christi war der Geist als bleibender allgemeiner Besitz für die Menschen noch nicht da Joh 7, 39. Das gesamte Wirken des Hl. Geistes ist zugleich ein Wirken des erhöhten Menschensohnes und beider Wirken ist eins, Joh 16, 13 ff.

Die Ausgießung des Hl. Geistes ist der Anfang des neutestamentlichen Gottesreiches, Pfingsten der Geburtstag der Kirche. Ihr Schöpfer ist der Hl. Geist und von ihrer Entstehung an ihr Leiter Joh 16, 13; Act 16, 6, und der, der in ihr wohnt I Kor 3, 16. Mit der Kirche ist auch das Amt geboren, welches unter die Gaben gezählt ist, die uns Christi Himmelfahrt gebracht hat Ephes 4, 8, 11. Mit der einen Gabe des Hl. Geistes ist die Fülle der Gaben gegeben in ihrer Mannigfaltigkeit zum Dienst der Kirche I Kor 12, 1 ff. Die außerordentliche Sprachengabe, die sich an Pfingsten zeigte, ist eine Hinweisung auf die Aufgabe, welche die Kirche hat, die Mission, und eine Weissagung auf ihren Erfolg Ps 78, 6. Das Wort, die Offenbarung des Geistes erobert die Welt, Ps 68, 12, 32. Mit Pfingsten bricht die letzte Zeit der Welt, die letzte Stunde an, in der keine neue Offenbarung mehr zu erwarten steht, bis Christus sichtbar wieder kommt, I Joh 2, 18; II Pet 3, 3 ff.

Das gesamte Werk des Hl. Geistes läßt sich demgemäß unter folgenden vier Gesichtspunkten betrachten:

I. Seine Wirkungen auf die einzelne Seele zu ihrer Heiligung und Beseligung, die mit Rücksicht auf ihre Stufenmäßigkeit bezeichnet werden als Heilsordnung.

II. Die Gnadenmittel, Wort und Sakrament, wodurch der Hl. Geist die Gnade zueignet.

III. Die Gemeinschaft = bildende und erhaltende Tätigkeit des Hl. Geistes in der Kirche und dem hl. Amt.

IV. Die vom Hl. Geist gewirkte Vollendung des einzelnen wie der ganzen erlösten Menschheit und der ganzen erlösten Kreatur, und die letzten Zeiten mit der Hoffnungslehre des Christen.

I.

De ordine salutis.

a) Die Lehre von der Gnade im allgemeinen.

1. Das Verhältnis des Wirkens des Hl. Geistes zum Werk des Herrn.

§ 123. Zunächst ist hier die Frage zu beantworten, in welchem Verhältnis das Wirken des Hl. Geistes zum Werk des Herrn Jesus Christus steht. Das richtige Verhältnis des dritten Glaubensartikels zum zweiten ist aus dem Worte Jesu zu ersehen Joh 16, 14: „Der Hl. Geist wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und auch verkündigen."

Damit ist die ganze Tätigkeit des Hl. Geistes in ein dienendes Verhältnis gesetzt zum Werk des Sohnes und die Bemerkung, daß sich in dem Verhältnis des Hl. Geistes zum Sohne das Verhältnis des Sohnes zum Vater wiederhole, daß der Hl. Geist sich freiwillig dem Sohne unterordnet, wie der Sohn sich dem Vater freiwillig untergeordnet hat, um das Erlösungswerk auszuführen, ist zutreffend (Urlsperger † 1806 in Augsburg). Der Hl. Geist will nichts Neues bringen, seine ganze Wirksamkeit geht nur auf die Verherrlichung des Sohnes aus, nämlich durch Zueignung seines Werks an die Menschheit. Was Christus verdient und erworben hat, was wir weder verdienen noch erwerben, noch aus eigner Kraft uns aneignen können, das eignet der Hl. Geist uns zu. So hebt auch Luther das Verhältnis des Hl. Geistes zum Werk Christi in der Auslegung des dritten Artikels hervor: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft usw." Wie Christus unser Herr geworden ist, sagt der zweite Artikel; aber sein Verdienst kann nicht unser Eigentum werden ohne die Tätigkeit des Hl. Geistes, und wir können ohne denselben nicht Christi Eigentum werden. Daher haben die alten Dogmatiker diesen Artikel überschrieben: De gratia spiritus sancti applicatrice. Zu diesem Zweck ist nun der Hl. Geist ausgegossen, hat er sich die Kirche, die ebensowohl sein Werk ist als seine Werkstatt, darin er wirkt, als sein Werkzeug, durch das er wirkt, ist, gegründet. Zu diesem Zweck ist Wort und Sakrament gegeben, dadurch er, als durch Mittel, wirkt, um das Heil der Menschheit zuzueignen. So könnte man also jetzt den Abschnitt von der Kirche abhandeln, dann den von den Gnadenmitteln und den von der Heilsordnung folgen lassen. Dies wäre in gewissem Sinne richtiger, als

die altherkömmliche Ordnung, die gerade den umgekehrten Weg einschlägt. Aus praktischen Gründen wollen wir ihr aber folgen und zunächst betrachten die Wirkungen des Hl. Geistes im besonderen nach den verschiedenen Gesichtspunkten als Werk an der einzelnen Seele und seine mannigfaltigen Wirkungen in der ihm gefälligen Ordnung (Heilsordnung) zur Heiligung und Beseligung des Menschen.

2. Notwendigkeit, Ziel und Gang der Zueignung.

Ohne subjektive Aneignung nützt das erworbene Heil nichts. Das aber können wir nicht tun, wie Luther in der Auslegung des 3. Artikels sagt. Das geschieht allein durch Wirkung des Hl. Geistes, I Kor 12, 3. Dabei ist Gottes Absicht erstlich, daß der Mensch Christum erfaßt, und zum andern, daß er sich von ihm erfassen läßt, Phil 3, 12, und so geheiligt und mit Gott eins wird. Beides geschieht durch den Glauben Joh 1, 12. Dieser hat zur Voraussetzung die Buße, die Abkehr vom Bösen, von der Welt, vom Teufel. In beiden Stücken besteht die Heilsordnung, Marc 1, 15.

3. Das Verhältnis der gratia applicatrix zu den anderen Betätigungen der Gnade.

§ 124. Gnade ist das freundliche Verhältnis Gottes zu dem Menschen nach aufgehobenem Zorn. Jes 54, 8 ff. Die Gnade ist entweder die allgemeine (generalis), die sich auf die unverdienten, allgemeinen Wohltaten Gottes bezieht im ersten Glaubensartikel, oder die besondere (specialis), die seligmachende Gnade, Tit 2, 11. Hier ist nur im letzteren Sinne davon die Rede und zwar von der das erworbene Heil zueignenden, den Menschen in Besitz desselben setzenden Gnade. Gnade im Sinne des zweiten Artikels ist das die Versöhnung durch Christum wirkende Erbarmen Gottes mit dem verlornen und verdammten Sünder. Gnade im Sinne des dritten Artikels ist die Zueignung der Vergebung der Sünden an den für diese Gnade erst empfänglich zu machenden Sünder. Sie schließt alle Werke und alles Verdienst vonseiten des Menschen aus, Rom 11, 6. Gnade ist aber auch das durch den Hl. Geist wiederhergestellte Vermögen zum Guten in der sittlichen Erneuerung des Menschen. Act 11, 23; Rom 12, 6; II Kor 9, 8; Ephes 4. 7. Es gibt auch Gnadengaben, Heiligungsgaben I Kor 1, 4 und Amtsgaben, Rom 12, 6. Die Gnade als Gnadenwirkung und Gnadengabe steht gegenüber der Natur und den natürlichen Kräften und Gaben Rom 2, 14. Das Amt selber, die Stellung, die einer im Reich Gottes hat, ist Gnade, I Kor 15, 10.

Das Verhältnis von Freiheit und Gnade, die Mannigfaltigkeit der Gnadenwirkung nach der Hl. Schrift, mit Rücksicht auf ihr Eintreten bei, vor und nach der Bekehrung, führte zu folgenden Unterscheidungen:

1. Die gratia praeveniens, oder praeparans, Joh 6, 44. Diese vorlaufende und vorbereitende Gnade zusammen kann als gratia assistens bezeichnet werden nach Apoc 3, 20; assistens heißt sie, weil der Mensch in diesem Fall noch nicht ergriffen ist von der Gnade, weil er nur Objekt derselben ist. Es gibt eine Gnadenwirkung, die von außen an den Menschen herantritt, während sie, wenn der Mensch von der Gnade ergriffen ist, in ihm wohnt (gratia inhabitans). Die gratia assistens hat bloß da ihren Platz, wo der Mensch außerhalb der Gnade und des Bereiches der Gnadenwirkung steht, unter Heiden, oder unter Christen, deren geistliches Leben erstorben ist. Sehnen sie sich auch nach einem Heil und Heiland, so ist der tatsächliche doch nicht nach ihrem Sinn, bis sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.

2. Mit der gratia operans beginnt das Werk der sittlichen Umwandlung, hier kann von einer menschlichen Mitwirkung keine Rede sein. Hingegen auf dem Gebiete der gratia praeveniens kann der Mensch wirken, wiewohl immer nur infolge empfangener Anregung, und seine natürlichen Kräfte brauchen; wenn aber die wirkende Gnade herantritt, hört dies auf. Beim Anfang wie bei der Vollendung des Bekehrungswerkes ist der Mensch ganz passiv.

3. Erst wenn dann der Mensch wiedergeboren ist, wirkt er mit den geschenkten Gnadenkräften, und diese Gnade nennt man cooperans.

Diese dreifache Unterscheidung der Gnadenwirkung des Hl. Geistes wird von den alten Dogmatikern noch folgendermaßen zergliedert:

1. Zur gratia praeveniens gehört:
   a) gratia vocans, Mat 11, 28.
   b) gratia illuminans, Ephes 5, 14; Act 26, 18; II Kor 4, 6.
2. Zur gratia operans gehören:
   a) gratia convertens, Jerem 31, 18.
   b) gratia regenerans, Joh 3, 5.
   c) gratia iustificans, Rom 4, 3—5.
3. Zur gratia cooperans gehört:
   a) gratia renovans seu sanctificans, Eph 4, 23; Heb 2, 11.
   b) gratia conservans, I Kor 1, 8.
   c) gratia consummans, Phil 3, 12; Ephes 4, 13; I Pet 5, 10.

Die Gnade ist eine, aber sie wirkt auf die verschiedenen Vermögen der Menschen. Dadurch entsteht eine Mannigfaltigkeit. Sie wirkt:

a) auf das Erkenntnisvermögen als erleuchtende Gnade, Ephes 1, 18.
b) auf den Willen als bekehrende und heiligende Gnade, Tit 2, 11 ff.
c) auf die Phantasie als reinigende Gnade II Kor 7, 1.
d) auf das Herz in einer alles zusammenfassenden Weise, Ezech 36, 26 ff.

Die Einheit der Gnadenwirkungen bezeugen Stellen wie Ephes 2,18. Wiewohl viele der Gnadenwirkungen nur für den Begriff geschieden sind, der Zeit nach aber in einem Moment zusammenfallen wie z. B. bei der Bekehrung des Paulus, so gibt es doch bei den Wirkungen des Geistes ein Nacheinander und eine naturgemäße Stufenfolge, wie ein Fortschreiten und Wachsen nach den einzelnen Seiten hin, Rom 8, 30; Act 26, 17—18. Es gibt also keine verschiedenen Gnaden, sondern die Gnade ist nur eine; aber verschiedene Wirkungen gibt es, sie kommt zuvor, sie beruft, erleuchtet, bekehrt usw.

4. Zur Geschichte dieser Lehre.

§ 125. Die Lehre von der Heilsordnung steht im engsten Zusammenhang mit der Anthropologie, darum auch ihre Geschichte. Besonders handelt es sich um die nach dem Fall des Menschen noch übrigen Kräfte zur Bekehrung. Augustin im Kampf mit dem Pelagius, wie schon früher dargelegt, stellt mit siegreicher Klarheit die völlige Untüchtigkeit des Menschen zum Guten ins Licht und die Wahrheit, daß die Bekehrung ausschließlich Gottes Werk ist. Diese Lehre wurde als Resultat des Kampfes der Kirche aller nachfolgenden Zeiten überliefert, wenn schon der Pelagianismus in der Kirche nicht verschwunden war, sondern sich im Gegenteil als Semipelagianismus die Herrschaft errang. Die Einseitigkeit Augustins, welcher die menschliche Freiheit gänzlich vernichtete, (gratia irresistibilis) beseitigte die Kirche, aber über die Halbierung des Werkes zwischen Gott und Menschen kam sie lange nicht hinaus. Diese Fassung hat später auch im Concilium Tridentinum*) bei der römischen Kirche symbolische Geltung bekommen, im Gegensatz zu dem Protestantismus. Die Reformation und alle reformatorischen Kirchen-

---

*) Hier wurde gelehrt: liberum arbitrium minime extinctum, licet attenuatum. — Das mere passive se habere wird verworfen. — Daß die vor der Rechtfertigung geschehenden Werke quacunque ratione facta sint, alle vera esse peccata, wird verworfen. — Es wird gelehrt, daß die Gnade den Anfang mache, aber der Mensch dann frei zustimmen müsse. Sess VI c. 1—7.

gemeinschaften machen die Rechtfertigung allein aus dem Glauben zum Prinzip der Heilsordnung und stellen den Unterschied zwischen Rechtfertigung und Heiligung, Gesetz und Evangelium, Glaube und Werke in ein helles Licht, wodurch dem Menschen alles Verdienst abgesprochen, aber aller Trost geschenkt wird. Es wiederholt sich ein ähnlicher Gegensatz, wie der St. Pauli gegen das gesetzliche Judenchristentum, daher der ganz paulinische Charakter der Reformation. Dieses Prinzip der Heilsordnung wurde für wichtig genug erachtet, daß man sich um desselben willen von der römischen Kirche trennte. Es ist mit Recht eine kirchentrennende Lehre.

Am reinsten und evangelischsten hat diese Lehre ihre Ausbildung erhalten durch Luther und die lutherische Kirche in ihren Symbolen. Die reformierte Kirche ist, namentlich in der Praxis, nicht frei von gesetzlicher Einseitigkeit. (Vergleiche die reformierte Auffassung des Sabbatgebotes mit der lutherischen Auffassung im kleinen Katechismus und in der Augustana!). Im Schoß der lutherischen Kirche fand sich bei Melanchthon und seiner Schule Ansatz zum Semipelagianismus der Synergisten; sie definierten: liberum arbitrium est facultas se applicandi ad gratiam. Das war eine Gegenwirkung gegen die einseitigen prädestinatianischen augustinischen Anschauungen Luthers und Melanchthons selbst, die er früher gehabt hatte. Luther hatte jenen Anschauungen jedoch in der Praxis keine Folge gegeben und die Lehre vom biblischen Standpunkt aus gesund und richtig entwickelt. Melanchthon suchte eine Theorie, um die Selbstentscheidung und Verantwortlichkeit des menschlichen Willens im Werk der Bekehrung zu wahren und nahm deshalb eine Mitwirkung des Willens bei derselben an, wenn auch nur ein Minimum bei der Vorbereitung, nicht bei der Bekehrung selbst. Erst die Konkordienformel Artikel II fand die richtige Lösung; sie unterschied Anfang und Fortgang der Bekehrung, und gestattete nicht beim Anfang, sondern beim Fortgang eine Mitwirkung des menschlichen Willens, aber mit von Gott dazu empfangenen Gnadenkräften, sofern die Bekehrung als ein Prozeß gefaßt wird. Es handelt sich da um die Bejahung des von Gott Erfahrenen. Damit war die rechte Bahn betreten, die nur einer weiteren richtigen Ausbildung der Lehre bedurfte. Dazu half die neue Wendung der Dinge in den pietistischen Bewegungen, an deren Spitze Phil. Jakob Spener † 1705 stand.

§ 126. Es galt die Notwendigkeit der Heiligung und eines gottseligen Lebens gegen den fürs Göttliche absterbenden, im Leben sich ver-

oder schnell, was verschieden sein kann, wie Act 16, 14 ff. die Bekehrung des Kerkermeisters von der der Lydia, bestimmen. Es wird auch dabei das Maß der göttlichen Traurigkeit und überhaupt die Empfindungen der Reue und der Gnade verwechselt mit dem Wesen der Sache selbst und dadurch entsteht die Gefahr, durch menschliche Mittel das Fehlende ersetzen oder erzwingen zu wollen, wodurch man in Selbsttäuschung und Heuchelei fällt.

§ 127 Was der Pietismus in der lutherischen, das ist der Methodismus in der reformierten Kirche seit 1729. Er ist ausgegangen von England, von zwei Männern, die zwei Strömungen derselben Richtung hervorbrachten: Wesley † 1791 und Whitefield † 1770. Er hat seinen Namen davon, daß er menschliche Maßregeln an Stelle der göttlichen, geordneten Gnadenmittel setzt und auf außerordentliche Geisteswirkungen wartet, während er die ordentlichen gering achtet. Daher kommen auch mancherlei gründliche Irrtümer über die Kennzeichen der Bekehrung, über die Sündlosigkeit der Wiedergebornen usw.*).

Im Pietismus mischte sich, besonders in der späteren Entartung göttliche und sündlich-menschliche, ja dämonische Elemente, großer Glaubens- und Bekehrungseifer mit kaum glaublicher Beschränktheit des Geistes und sittlicher Leichtfertigkeit ein. Man denke nur an das Treiben der Inspirierten in der Wetterau, an die Buttlarsche Rotte, oder an die Pfingstbewegung in neuerer Zeit.

Der Pietismus ist bei uns mit seinen Fehlern noch nicht überwunden, aber auch seine Segenswirkungen sind bei Weitem noch nicht allseitig erkannt und gewürdigt. Der Same zur Neugestaltung der Theologie und der Kirche liegt in den von dem Pietismus ans Licht gebrachten Wahrheiten. Namentlich ist die biblische Begründung der Wahrheit, ungefesselt von der traditionellen Dogmatik, ein unermeßlicher Fortschritt und neben dem Dringen auf Gottseligkeit und auf die Scheidung von Welt und Kirche der Hauptgewinn dieser großen, noch nicht ausgekämpften Bewegung.

§ 128. Ein anderer wichtiger Faktor dieser Zeit ist die Entstehung

*) Von der erleichternden Wirkung des Bekenntnisses ausgehend pflegen sie die anxious bench bei ihren besonderen Veranstaltungen, den Revivals und Campmeetings. Da geschieht den Nerven mehr Gewalt als den Seelen; sie betäuben, statt daß sie das Wort wirken lassen. Mit ihrem Einstürmen wollen sie die Besinnung rauben. Wo dabei Gutes gewirkt wird, geschieht es nicht durch, sondern trotz dieser Methode.

Glaubens und darum die Kraft fehlte. Das gilt namentlich von der späteren Ausartung des Pietismus.

Ein zweiter Streitpunkt zwischen Pietisten und Orthodoxen bezog sich auf die Wiedergeburt, veranlaßt durch die Frage, ob ein unwiedergeborner Prediger das Evangelium mit Segen verkündigen könne oder nicht. Die Pietisten verneinten, die Orthodoxen bejahten es (siehe Aug. VIII. Sol. decl. XII, 7). Ein Ungläubiger kann das Wort Gottes verkündigen als Lehrer, nicht als Zeuge. So hatten beide Teile recht und beide hatten auch unrecht, jeder Teil in seiner Weise; die letzteren, was objektive Wirkung des Wortes betrifft, die ersteren, was die menschlich pädagogische Wirkung betrifft. Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, die an sich wirkt, es wohnt ihm als Gnadenmittel eine göttliche Kraft inne; aber zur rechten Zeugenwirksamkeit gehört selbständiger, persönlicher Glaube, denn sonst wird die Wirkung mit dem Wandel gehemmt. Vita clericorum est evangelium laicorum. — Die Wiedergeburt nahmen die Pietisten gleichbedeutend mit Erweckung, Bekehrung und ließen sie mit Außerachtlassung der Taufe, welche die Orthodoxen betonen, lediglich durch das Wort bewerkstelligt werden. Beide haben recht und unrecht, je nachdem man das Vorhandensein der objektiven Wirkung und die Tatsache der Wiedergeburt oder die Tatsache der bewußten Erfassung der vorhandenen, Leben gebenden, göttlichen Kräfte ins Auge faßt. Die Pietisten übersahen freilich, daß die Bekehrung oft ein langer Prozeß ist. Es kann Illuminatio da sein, ohne daß in entsprechendem Maß der Wille folgt; wenn aber der Wille, wenn auch in Schwachheit, Beifall gibt, so ist Segen bei der Wirksamkeit möglich. — Umgekehrt meint einer, der den Anfang der Bekehrung gemacht hat, er sei fertig. Das kann der Wirksamkeit sehr hinderlich sein. Es gilt immer mehr und täglich sich bekehren.

Einen dritten wichtigen Streitpunkt zwischen beiden Gegnern bildet die Lehre von der Buße und Bekehrung. Die Pietisten verlangten: Jeder Mensch sollte seiner Bekehrung gewiß sein und Zeit und Stunde derselben angeben können, und um sich nicht zu täuschen, sollte er einen ernstlichen Bußkampf eingehen und eine heilige Verzweiflung suchen, bis er eine deutliche Empfindung der Gnade an sich wahrgenommen hätte. Es ist aber hier nicht das Gefühl die Hauptsache, sondern die Änderung des Willens. Der Irrtum, der den Gegnern nicht verborgen blieb, liegt darin, daß das Vorhandensein besonderer Umstände, das Zeitmaß des Zustandekommens der Buße, ob langsam

oder schnell, was verschieden sein kann, wie Act 16, 14 ff. die Bekehrung des Kerkermeisters von der der Lydia, bestimmen. Es wird auch dabei das Maß der göttlichen Traurigkeit und überhaupt die Empfindungen der Reue und der Gnade verwechselt mit dem Wesen der Sache selbst und dadurch entsteht die Gefahr, durch menschliche Mittel das Fehlende ersetzen oder erzwingen zu wollen, wodurch man in Selbsttäuschung und Heuchelei fällt.

§ 127 Was der Pietismus in der lutherischen, das ist der Methodismus in der reformierten Kirche seit 1729. Er ist ausgegangen von England, von zwei Männern, die zwei Strömungen derselben Richtung hervorbrachten: Wesley † 1791 und Whitefield † 1770. Er hat seinen Namen davon, daß er menschliche Maßregeln an Stelle der göttlichen, geordneten Gnadenmittel setzt und auf außerordentliche Geisteswirkungen wartet, während er die ordentlichen gering achtet. Daher kommen auch mancherlei gründliche Irrtümer über die Kennzeichen der Bekehrung, über die Sündlosigkeit der Wiedergebornen usw.*).

Im Pietismus mischte sich, besonders in der späteren Entartung göttliche und sündlich-menschliche, ja dämonische Elemente, großer Glaubens- und Bekehrungseifer mit kaum glaublicher Beschränktheit des Geistes und sittlicher Leichtfertigkeit ein. Man denke nur an das Treiben der Inspirierten in der Wetterau, an die Buttlarsche Rotte, oder an die Pfingstbewegung in neuerer Zeit.

Der Pietismus ist bei uns mit seinen Fehlern noch nicht überwunden, aber auch seine Segenswirkungen sind bei Weitem noch nicht allseitig erkannt und gewürdigt. Der Same zur Neugestaltung der Theologie und der Kirche liegt in den von dem Pietismus ans Licht gebrachten Wahrheiten. Namentlich ist die biblische Begründung der Wahrheit, ungefesselt von der traditionellen Dogmatik, ein unermeßlicher Fortschritt und neben dem Dringen auf Gottseligkeit und auf die Scheidung von Welt und Kirche der Hauptgewinn dieser großen, noch nicht ausgekämpften Bewegung.

§ 128. Ein anderer wichtiger Faktor dieser Zeit ist die Entstehung

*) Von der erleichternden Wirkung des Bekenntnisses ausgehend pflegen sie die anxious bench bei ihren besonderen Veranstaltungen, den Revivals und Campmeetings. Da geschieht den Nerven mehr Gewalt als den Seelen; sie betäuben, statt daß sie das Wort wirken lassen. Mit ihrem Einstürmen wollen sie die Besinnung rauben. Wo dabei Gutes gewirkt wird, geschieht es nicht durch, sondern trotz dieser Methode.

der Herrnhuter Brüdergemeinde durch Graf Zinzendorf 1700—1760, die nicht auf dem Boden der lutherischen Kirche erwachsen, sondern aus den mährischen Brüdern mit lutherischen Elementen verbunden und der lutherischen Kirche verwandt, namentlich durch den evangelischen Charakter, mit dem die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre aufgefaßt und ins Leben geführt wurde, und zwar auch im Gegensatz und Streit mit den Pietisten. Der Vorzug der Herrnhuter war die Losgelöstheit vom Staat, die apostolische Verfassung, eine freie brüderliche Gemeinde mit kollegialer Leitung, der Unität, und dazu auch das bischöfliche Amt. Der Fehler war die Einseitigkeit der Lehre, daß die Versöhnung Christi, durch sein Blut gestiftet, mit welchem anfangs ein fast sinnlicher Kultus getrieben wurde in Zinzendorfs Liedern*), nicht bloß der Mittelpunkt, sondern die einzige Lehre war, die getrieben wurde, und der Mangel an Abgrenzung gegen andere Konfessionen, ein konfessioneller Indifferentismus. Nur als „Tropen" sollten die lutherische, die reformierte, die mährische Richtung in der Gemeinde angesehen werden.

Noch ist zu erwähnen der Mystizismus, der zu allen Zeiten der Kirche vorhanden war und ist. Sein Ziel ist die unmittelbare Vereinigung des Menschen mit Gott. Der Anfang dazu ist die Welt- und Selbstentäußerung, wobei er sich nicht begnügt mit der ethischen Scheidung von der Welt, sondern auch den natürlichen Zusammenhang aufheben will, und das innere Licht einer außerordentlichen und innerlichen Offenbarung des Geistes. Es gibt eine kontemplative, eine spekulative und eine praktische Mystik. Erstere vertritt Bernhard und die Viktoriner; die andere wird vor allem vertreten von Meister Eckhart †1327, Johannes Tauler † 1361, Suso † 1366, Ruysbroek † 1381, Molinos † 1697, die letzte aber von Thomas van Kempis † 1471, dessen Nachfolge Christi nächst der Bibel das weitestverbreitete Buch ist. In seiner Ausartung wird der Mystizismus zum Pantheismus und zur Verachtung des geschriebenen Worts und der Sakramente, weil sie nicht den geoffenbarten Heilsweg gehen sondern einen selbsterwählten. — Die schönsten Blüten

*) So dichtete er: Wenn ich in meinem Winkelein umarm und küß mein Lämmelein, sind die fünf Wunden meine. Ich leg mich in die Höhl vom Speer, bald in die Läng bald in die Quer, als wär sie mein alleine. Denn mein Bettlein ist die Lende und die Hände und die Füßen brauche ich zu meinem Kissen. — Hier huldigte er seinem Genie, das zu Extravaganzen aufgelegt war. Wie anders ist sein späteres Lied: Christi Blut und Gerechtigkeit!

aber der Mystik, die eine Berechtigung im christlichen Leben haben, sind die Schriften Bernhards von Clairvaux † 1153, der die schönsten Lieder der Jesusminne sang getreu seinem Wahlspruch: Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur.

Die Mystik lehrt einen dreifachen Weg: Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung mit Gott. Dieser Weg ist richtig, wenn man nicht darin den ganzen Heilsweg sucht, sondern den Weg für den bereits Gerechtfertigten, der zur Vollendung strebt, nicht aber für einen Unbekehrten. Es gibt einen Mystiker in der Hl. Schrift, nämlich den Evangelisten Johannes, der immer in die Tiefe führt, und während die Synoptiker das äußere Geschehen vor allem darstellen, seinerseits den ewigen Grund aufzeigt, gibt er c. 3, 16 das „kleine Evangelium", so 14, 23 die „kleine Mystik". Die lutherische Kirche hat diese wahre Mystik je und je geehrt und gepflegt.

b) Die einzelnen Stufen der Heilsordnung.

I. Vocatio.

§ 129. Die Vocatio ist die kräftige und wirksame Einladung Gottes an den ihm entfremdeten Menschen aus dem Reich der Finsternis heraus in das Reich der Gnade einzutreten. — Zunächst ist zu bemerken, daß es eine indirekte Berufung gibt durch das Gewissen, durch Lebensführungen, durch Gerüchte. Salomos Weisheit z. B. drang bis zur Königin von Saba; die Weisen aus dem Morgenland sahen den Stern des Herrn und gingen demselben nach wie jene Königin dem Gerücht von der Weisheit Salomos nachging, I Könige 10, 1. Aber das ist nicht die vocatio, von der wir hier reden; nicht die Berufung durchs Wort. Wir müssen festhalten: Alle Berufung vollzieht sich durch das Wort; auch wo sie indirekt eingetreten ist, hat sie der Vervollständigung bedurft durch das Wort, und zwar ist es wesentlich das Evangelium. Paulus wird auf dem Weg nach Damaskus vom Herrn niedergeworfen, geschreckt, geblendet und erleuchtet, aber er wird doch zu Ananias gewiesen. Die Weisen folgen dem Stern, aber erst zu Jerusalem wird ihr Weg hell durch das Licht des prophetischen Wortes. Die Berufung, wie sie hier gemeint ist, vermittelt sich immer durch das Wort. Damit ist eine Berichtigung der Lehre der alten Dogmatiker gegeben, die die direkte und indirekte Berufung in gewissem Maß vermischen.

Diese Berufung ist nun nach ihren Eigenschaften zu kennzeichnen. Sie ist:

1. universalis: dies folgt aus der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens, der das Heil aller Welt dargeboten haben will, Joh 3, 16. Ferner aus der Allgemeinheit des Verdienstes Christi; „Er ist für Alle gestorben", II Kor 5, 14; dann aus dem Missionsbefehl, das Evangelium aller Kreatur zu predigen, Mat 28, 19; Marc 16, 15.

2. seria ac sincera: aufrichtig und ernst, im Gegensatz zu den Reformierten, die lehren, daß die Berufung nur zum Schein an alle, in Wahrheit jedoch bloß an die Prädestinierten ergehe. Daß sie eine ernstliche ist, versteht sich von selbst, erhellt aber auch aus der Dringlichkeit der Einladung, Luc 14, 23: „Nötige sie, hereinzukommen," aus des Hebräerbriefes „Heute", Heb 3, 7 u. 8, aus der Drohung des Gerichts über die Ungehorsamen, Mat 22, 7; Luc 14, 24, aus dem Schmerz des Erlösers über die Abweisung, Mat 23, 37.

3. efficax, wirksam, aber nicht irresistibilis. Das Wort des Herrn richtet aus, wozu er es gesandt hat, Jes 55, 10 f. Alle Stellen, wo es mit dem Samen verglichen wird, gehören hieher, Luc 8, 11; I Pet 1, 23. Diese Eigenschaft der berufenden Gnade kommt zur Erscheinung in den Gnadenmitteln, Wort und Sakrament. Weil das Wort Lebenskraft ist, Rom 1, 16, ist auch die berufende Gnade wirksam, aber nicht unwiderstehlich. In dem Fall, wo ihr widerstanden wird, setzt sie ihre Heilsabsicht nicht durch, bleibt aber auch in diesem Fall nicht wirkungslos, sondern wirkt Verhärtung und Verstockung, so daß die Alten nicht mit Unrecht die Gnade mit der Sonne verglichen haben, die das Wachs schmilzt und den Straßenkot verhärtet, Jes 6, 10; (Mat 13, 14—15; Joh 12, 40; Act 28, 27). Die ersten Kapitel des zweiten Korintherbriefs gehören hieher, besonders 2, 16, da es ein Geruch des Todes zum Tode, wie des Lebens zum Leben genannt wird.

§ 130. In welcher Ordnung vollzieht sich nun die Berufung? Da sagen die Alten, die Berufung sei simultan, gleichzeitig ergangen an alle Welt; allein das ist nur eine Behauptung, keine Lösung der Frage. Das Problem ist nämlich dieses, wie sich der doch allgemeine Gnadenratschluß Gottes zu dem geschichtlichen Vollzug verhalte, denn dieser zeigt uns eine Auswahl; es sind Völker untergegangen, die nie von der berufenden Gnade erreicht worden sind. In dem geschichtlichen Vollzug erscheint er als partielle Auswahl. Bei geschichtlicher Betrachtung kann man nicht anders, als ein Nacheinander der Berufung konstatieren. Wie verhält sich nun der allgemeine Gnadenwille zu dem geschichtlichen Vollzug? Das ist das Problem, das Kalvin wie einen

gordischen Knoten durchhaut, indem er sagt: Gott will eben nicht das Heil aller, er beruft nicht alle. Er löst die Verstandesschwierigkeiten auf Kosten der Religion und Moral; die letzte Folge davon wäre, daß Gott der Urheber der Sünde sei. Wir können das Rätsel nur stehen lassen, die Schrift gibt uns keinen genaueren Aufschluß. Wir sehen nur, daß sich die Berufung anschließt an den Gang der Weltgeschichte, daß sukzessiv in dem Maß, als eben die Völker auf den Schauplatz treten, das Evangelium zu ihnen gelangt. Wir können nur auf Gott vertrauen, daß Gott allen denen, die hier nicht die Möglichkeit haben, zum Heil zu kommen, dort Gelegenheit zur Entscheidung geben wird*). — Die Auskunft der Alten, es sei ein Gericht Gottes über die Völker, wenn ihnen das Evangelium nicht gebracht wurde, sie hätten sich wie einst die Kananiter, des Heils im voraus verlustig gemacht, reicht nicht aus; wenn auch die Völker sich ruiniert haben, so wird damit nicht das Los jedes einzelnen Individuums entschieden sein. Je nachdem sie zur Wahrheit gestanden, wird ihnen wohl noch einmal Gelegenheit gegeben werden, die Wahrheit zu erkennen. Ebensowenig mag genügen, was unsre Alten sagten, um sich das Mißverhältnis des allgemeinen Gnadenwillens und der partiellen Durchführung als Folge eines Gerichtes zu beseitigen. Es habe, sagten sie, eben drei Knotenpunkte gegeben in der Menschheitsgeschichte, von Adam bis Noah, von Noah bis zu den Aposteln. Wahr ist zwar, daß von Adam bis Noah durch Tradition die Kunde von dem wahren Gott auch zu späteren Geschlechtern gelangen konnte. Das ist aber erstens keine Berufung, und zum andern konnte der Heilswille Gottes in Christo nun und nimmermehr Inhalt dieser Tradition sein, oder höchstens nur in der allerunentwickeltsten Form der Verheißung im Protevangelium. Die eigentliche Berufung ist neutestamentlich. Was die dritte Epoche anlangt, so ist wahr, daß die Apostel das neutestamentliche Heil der Welt angeboten haben, aber es ist ein purer Mißverstand, wenn man annehmen will, die Apostel seien zu allen Völkern gekommen. Unter Welt hat man zu verstehen die damals bekannten Länder, und dahin ist ihr Schall gedrungen. Die alten Dogmatiker fügten noch hinzu: „Wo der Apostel nicht hingelangt ist, da ist doch die Epistel hingekommen“.

*) Diese Mutmaßung stützt sich auf folgende Erwägungen: Keiner kommt zum Heil ohne Christum. Keiner geht verloren, ohne Christum zurückzuweisen. Das irdische Leben ist schlechthin entscheidend für das ewige Leben. So wird wohl denen eine Heilsanerbietung gemacht werden, die das sittliche, religiöse Licht, ihr Gewissen, benützt haben in diesem Leben.

Aber das ist keine vocatio. Für letztere entscheidet Act 17, 30. Es fällt der Grenzkreis zusammen mit dem geschichtlich geographischen Gesichtskreis. Rom 10, 18.

II. Illuminatio.

§ 131. Die Erleuchtung ist dasjenige Werk des Hl. Geistes, durch welches er den Sünder zur Erkenntnis seiner Sünden und der göttlichen Gnade und des durch Christum erworbenen Heils bringt. — Dieses Stück ist zu einem besonderen locus ausgebildet erst seit den pietistischen Streitigkeiten durch Hollaz. — Die Erleuchtung gehört zur vorbereitenden Gnade, begleitet aber den Christen auf dem ganzen Wege so, daß jedem neuen Schritt in der Heiligung die dahin zielende Erkenntnis vorausgehen muß. Zwar ist die Erleuchtung die zweite Stufe der Heilsordnung, aber die Meinung ist nicht die, als ob die Sache damit, daß einer diese Stufe erreicht hat, abgemacht wäre, als ob damit einer, wenn er dann zu einer weiteren Stufe fortgeführt wird, nämlich derjenigen der Bekehrung, ein vollkommen Erleuchteter sei. Die Erleuchtung als zweite Stufe der Heilsordnung ist nur ein Anfang der Erleuchtung; sie geht durchs ganze Leben, Kol 1, 10; Ephes 1, 18; 3, 9; 5, 8; Joh 8, 12. Die Erkenntnis geht dem geistlichen Leben voraus; denn die Bekehrung folgt auf die Erleuchtung. Im weiteren Verlauf des Christenlebens findet das umgekehrte Verhältnis statt, insofern mit der Zunahme des geistlichen Lebens auch die Fähigkeit des Verständnisses wächst, Joh 7, 17; 17, 3. Gegenüber den Mystikern ist zu betonen, daß am Anfang das Leben Folge der Erkenntnis ist.

Die Erleuchtung geht zuerst auf die Einsicht, die Erkenntnis, dann aber auch auf den Willen, II Kor 4, 1—6. Mithin ist das Erleuchtetsein nicht bloß ein intellektueller, sondern ethischer Zustand des Menschen. Wirkt die illuminatio nur auf die Erkenntnis, so ist sie illuminatio imperfecta, Mat 7, 22. In dieser Hinsicht kann der Mensch die Gnade aufhalten, II Tim 3, 7, daraus gehen gefährliche Zustände hervor; es ist der Anfang zur Sünde wider den Hl. Geist, Luc 12, 47—48; Joh 12, 42; Phil 3, 18. Die illuminatio imperfecta ist zu unterscheiden von der illuminatio litteralis. Das ist ein menschliches Wissen von den Offenbarungstatsachen, wobei man theologische Formeln eingelernt hat und damit operiert. Diese theologia irregenitorum ist eine Abnormität; sie wohnt im Kopf, nicht im Herzen. Sie ist Verstandessache und nur äußerlich und so läßt sie unfruchtbar. Erst wenn die Erleuchtung auf den Willen wirkt, Reue und Bekehrung vorbereitet, ist sie illuminatio salutaris, perfecta, spiritualis. II Pet 1, 8; II Tim 3, 16 f. Das ist eine innere,

seligmachende Erkenntnis*), die nicht unfruchtbar läßt. Wo aber die Erkenntnis unfruchtbar ist und bleibt, erfolgt Rückfall, II Pet 1, 9. Zur Erleuchtung gehört das Licht und das dafür geöffnete Auge, Act 26, 18. Beides gibt der Hl. Geist dem, der dem Ruf der Gnade folgt und willig ist, sich erleuchten zu lassen, Ephes 5, 14. Die Erleuchtung geschieht teils durch das Gesetz, illuminatio legalis, dadurch dem Menschen die Tiefe seines Sündenelends aufgeschlossen wird, Rom 3, 20, so daß er auch den göttlichen Zorn und die eigne Verdammungswürdigkeit erkennt; teils durch das Evangelium, illuminatio evangelica, wodurch dem Menschen die Größe und Herrlichkeit der Gnade Gottes in Christo Jesu gezeigt wird, II Kor 4, 6. — Da die Erleuchtung durch das Wort geschieht, so wird Treue gegen das Wort gefordert durch Lesen, Hören und Betrachten, d. h. Lernen und Tun, Joh 14, 21. Untreue rächt sich durch Finsternis, Verblendung**) und Verstockung, Jes 6, 10; Joh 12, 37 ff.

§ 132. Die Erleuchtung geschieht allmählich, wie bei dem Blinden, Marc 8, 23. Jedes Lernen erfordert liebende Hingabe an den Gegenstand, Joh 3, 20. Es ist nicht so, wie Molinos und die Quietisten meinen, daß man sich in ein silentium verborum et desideriorum et cogitationum versetzen müsse, daß eine Sabbathsstille in der Seele herrschen müsse***). Es handelt sich hier um die Verzerrung und Ver-

*) Von der Erleuchtung als Vorbereitungsgnade ist verschieden die Stufe, auf der ein Mensch mit Auszeichnung ein Erleuchteter heißt, Ephes 1, 18. Ein solcher hat einen tiefen Einblick in die Gesamtheit der göttlichen Offenbarung und in die göttlichen Geheimnisse, Rom 11, 33. Dadurch wird er reich an Erfahrungen der göttlichen Gnade und kann alle Dinge richtig beurteilen und in allen Fällen richtig handeln. Er hat geistliche Klugheit und Verstand, Ephes 1, 8, Kol 1, 9—10; I Joh 2, 20; I Kor 2, 15. Der natürliche Mensch dagegen ist in Unwissenheit und Finsternis, sieht die Dinge nicht, oder nicht im rechten Licht, Ephes 4, 18. Der Geist Gottes muß sie ihm erst zeigen und richtig darüber denken und urteilen lehren, I Kor 2, 4—14.

**) Mit der Verblendung fängt die Verstockung an: die Verblendung trifft die Erkenntnis, die Verstockung auch den Willen.

***) Im Gegensatz dazu steht der Vorgang beim verlorenen Sohn, der hatte auch Wünsche und Gedanken, Luc 15, 17 ff. Molinos stellte seinen Satz übrigens auf im Kampf gegen die Jesuiten, welche mit der äußerlichen Kirchlichkeit alles erreicht glaubten. — In die Stille führt Gott auch die Seinen, Moses in die Wüste, Saulus in die Bettkammer zu Damaskus. Das sind aber immer besondere Führungen, aus denen keine Regel abzuleiten ist. Darum ist es eine Schwärmerei, wenn die Quäker auf das „innere Licht" warten, das sie über die Bibel stellen. Vielmehr kommt das innere Licht allein aus der Bibel für uns.

*

drehung einer Wahrheit. Im Fortgang des Christenlebens ist es wahr, daß der Christ von der Zerstreuung sich sammeln muß, aber dies ist nur Vorbereitung auf geistliche Tätigkeit, nämlich auf die Meditation, Gebet und Betrachtung.

Die nächste Wirkung des berufenden und erleuchtenden Worts ist die Erweckung. Die Sache findet sich schon bei den alten Dogmatikern. Die Symbole haben den Ausdruck: prima initia fidei et conversionis. Das Wort aber ist erst seit dem Pietismus und Methodismus in die Dogmatik eingeführt. Es findet sich Ephes 5, 14. Der Zustand der Erweckung ist ein Übergangs- und Gärungszustand. Der Mensch ist von Christo ergriffen, er ist aufgewacht aus seinem Sündenschlaf. Die Frage nach seiner Seligkeit macht ihn bange. Bei der Erweckung ist hauptsächlich das Gefühl ergriffen. Es ist Angst und Schmerz über die Sünde, Schrecken vor der Strafe, Sehnen nach dem Heil, auch ein Vorschmack der Gnade und Seligkeit vorhanden; aber es geht in diesem Zustand, der eben ein Gärungszustand ist, viel Ungeistliches, aus dem Fleische Stammendes, mit geistlichen Regungen durcheinander. Es kommt dazu die Neigung, über den eigenen Seelenzustand zu reden*), und die Gefahr, die droht, ist die, daß das Christentum Phrase wird, daß man seine Kraft verleugnet. Auch hat ein solcher Mensch die Neigung, unliebenswürdig zu sein gegen seine Nächsten, die seine Erfahrungen nicht verstehen, nicht teilen. Der Verkehr mit anderen Erweckten ist solchen Leuten ein großes Bedürfnis. Weil diese Zeit etwas Frisches hat und das geistliche Leben blüht, so wird sie von manchen für die schöne Zeit der ersten Liebe gehalten und als vollkommener Zustand angesehen. Das ist ein großer Irrtum, und Seelenverderben ist es, auf diesem Standpunkt stehen zu bleiben. Wenn es nicht zu einer energischen Bekehrung weitergeht, so gibt es eine innere Unlauterkeit, Heuchelei und schließlich geistlichen Tod. (Das vierfache Ackerfeld!)

III. Regeneratio und IV Conversio.

a) Das Zustandekommen der Bekehrung.

§ 133. Wiedergeburt und Bekehrung gehören zusammen, sie bezeichnen im Grunde ein und dieselbe Wirkung der Gnade, ausschließlich sind beide ein Werk der gratia operans. Allein wirksam ist der göttliche

*) Bei den Methodisten werden die „Bekehrten" veranlaßt, öffentlich die Geschichte ihrer Bekehrung zu erzählen.

Faktor. Im Grunde handelt es sich hier wie dort um die Schaffung eines neuen Lebensanfangs, was bei der regeneratio schon im Wort gegeben ist. Aber auch conversio ist im engeren*) Sinn nichts andres als Schaffung eines neuen Willens zum Guten, Wiederherstellung der gottgefälligen Willensrichtung, Phil 2, 13, was aber nichts andres ist, als das neue, geistliche Leben. Beide sind wesentlich ein Akt. Die alten Dogmatiker hätten sie also besser zusammengenommen.

Die Hauptstelle ist Jer 31, 18: „Bekehre du mich, so werde ich mich bekehren" (wörtlich)**). Diese Stelle verbreitet das meiste Licht über das Verhältnis der Wirksamkeit der göttlichen Gnade und des menschlichen Verhaltens. Die Bekehrung ist eine göttliche Wirkung mit Ausschluß aller menschlichen Kausalität. Dies lehrt die Hl. Schrift an den vielen Stellen, in welchen sie entweder ausdrücklich wie Phil 2, 13, Gott sowohl die Hervorbringung des Willens als auch die Kraft zum Tun des Guten zuschreibt, sodann in den vielen Stellen, in denen sie das Werk der Bekehrung einer Geburt vergleicht, Joh 3, 3; Hos 13, 13; I Pet 1, 23; Jac 1, 18, bei welcher jede aktive Beteiligung ausgeschlossen ist; weiter in den Stellen, in denen sie die Bekehrung eine Neuschaffung nennt und also mit der Schöpfung vergleicht, Ps 51, 12; Ephes 2, 10; Ez 11, 19; 36, 26; II Kor 5, 17. Bei der Schöpfung ist wieder jeder Gedanke an Selbstentscheidung ausgeschlossen; desgleichen bei der dritten Bezeichnung, die die Schrift der Bekehrung gibt, wenn sie dieselbe vergleicht einer Totenerweckung und eine Lebendigmachung nennt wie Ephes 1, 19; 2, 5. Die Kraft, die an uns wirksam geworden ist bei der Bekehrung, will bemessen sein an jener Kraft, vermöge deren Gott Christum auferweckt hat. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Hl. Schrift das Werk der Bekehrung der Gnade zuschreibt. Dies ist die conversio transitiva, wie sie die Alten nannten, wobei der Mensch lediglich Objekt der Gnadenwirkung ist.

Doch kommen nun auch die andern Stellen in Betracht, wo die Bekehrung als Selbstentscheidung des Menschen gefaßt wird,

---

*) Conversio im weiteren Sinn befaßt das ganze Gnadenwerk des Geistes am Menschen — Erleuchtung, Bekehrung im engeren Sinn, Rechtfertigung, Heiligung (Form. Conc. Art. II).

**) Die beiden Worte: haschibēni weaschubāh werden auch übersetzt: Laß mich zurückkehren (aus der Gefangenschaft) und ich will mich (dann) bekehren. (Orelli).

wo die Buße als sittliche Forderung an den Menschen gestellt wird, Marc 1, 15; Mat 3, 2. Diese Stellen sprechen für die Selbstentscheidung des Menschen, er muß mit seinem Willen dabei sein, Ps 95, 7—8. Der Glaube wird daher bezeichnet als ein Akt des Gehorsams Rom 1, 5. Dieses ist die conversio intransitiva, welche das Ziel und der Erfolg der conversio transitiva ist. Gott bekehrt den Menschen, damit er sich bekehren kann.

Die Vermittlung dieser beiden Seiten wird darin liegen, daß das Wort Gottes, indem es an den Menschen herantritt, zugleich eine Wirkung auf ihn ausübt, wodurch es ihm möglich gemacht wird, der Wirkung des Worts stille zu halten, den Eindruck des Wortes weiter auf sich fortwirken zu lassen, so daß dann allerdings eine durch die Gnade möglich gemachte Selbstentscheidung des Menschen zustandekommt*). Das die Sache am meisten erhellende Beispiel ist die Heilung des Taubstummen, Marc 7, 34. Indem die Forderung des Herrn an ihn ergeht: „Hephatha!“, öffnet dieses Wort selbst erst dem Taubstummen die Ohren, damit er hören kann. Das Wort Gottes bringt uns selbst die Kraft mit, daß wir hören können. Dabei bleibt es in der Macht des Menschen, ob er diesem Eindruck der Gnade nachgeben oder ihn abweisen will, so daß die Verantwortung, Selbstentscheidung des Menschen gewahrt bleibt, Act 13, 46.

b) Das Wesen der Bekehrung.

§ 134. Die Bekehrung ist die durch die ausschließliche Wirksamkeit der göttlichen Gnade herbeigeführte große Wendung, vermöge deren sich der Mensch von der Sünde abkehrt und mit seiner ganzen Persönlichkeit, Willen und Kräften sich Gott zuwendet, eine innerliche Umstimmung des Menschen, seines Denkens, Wollens, Redens und Handelns, wie das auch die Worte: *ἐπιστρέφειν***) und *μετανοεῖν* ausdrücken. Wie aber aus einem Nichtwollenden ein Wollender, aus dem Widerstrebenden, Gott Abgeneigten und Feindlichen ein Gott Geneigter, Gehorsamer wird, ist ein Geheimnis, aber das „daß“ ist sicher. Wie mit der Schrift,

---

*) Zum Vergleich kann auch hingewiesen werden auf die Umstimmung eines Menschen; ein Feind wird umgewandelt, wenn feurige Kohlen auf sein Haupt gesammelt werden. Solche Umstimmung widerfährt dem Menschen, sie wird ihm angetan. Wenn sie geschehen ist, gilt es für ihn, sich dazu zu bekennen und bewußte Stellung zu nehmen.

**) Das Wort bedeutet: Kehrtmachen, und bezeichnet nicht bloß eine andere, sondern die entgegengesetzte Richtung.

so stimmen wir auch mit den Symbolen überein, wenn wir sagen, daß die Bekehrung als conversio transitiva ausschließlich ein Werk der Gnade ist; denn in der Konkordienformel, Solida declaratio (S. 609) heißt es: „hominem in conversione sua pure passive sese habere", II. 89, daß Gott beides wirkt, das Wollen und Vollbringen. Ebenso stimmen wir mit der Konkordienformel überein (S. 602 und 603), wenn wir sagen, die Bekehrung sei auch intransitiva, d. h. eine Selbstbetätigung, Selbstentscheidung des Menschen auf Grund der bereits erfahrenen Gnadenwirkung, denn die Konkordienformel sagt: Daß man sich in der Bekehrung den Menschen nicht zu denken habe wie einen Marmor, aus dem der Künstler eine Statue bildet, oder wie das Siegel in ein Wachs gedrückt wird, welches nichts drum weiß, solches auch nicht empfindet noch will, wenn er auch gleich ein subjectum patiens et convertendum ist, sondern daß der Mensch bekehrt wird als ein denkendes, wollendes Wesen, daß die Bekehrung nicht ohne den Willen, sondern an und durch den Willen geschieht, sofern eben damit der ganze Mensch bekehrt wird. Der Mensch unterstellt sich der Gnadenwirkung des Hl. Geistes, der die neuen, geistlichen Lebensregungen in ihm schafft. Er unterstellt sich nicht mit eigenen Kräften, wie Striegel, der Schüler Melanchthons, sagte, der lehrte, der Hl. Geist entbindet und befreit die gebundenen Kräfte des Menschen, und mit diesen entscheidet er sich für die Gnade, sondern mit den geschenkten Gnadenkräften. Natürlich kann der Mensch auch der Gnadenwirkung des Hl. Geistes widerstehen aus eigenen Kräften.

Diese doppelte Fassung ist notwendig. Betont man einseitig die conversio transitiva, so kommt man in den Irrtum des Determinismus. Betont man dagegen einseitig die conversio intransitiva, so verfällt man in den semipelagianischen und synergistischen Irrtum. Dabei ist die Bekehrung im engern Sinn gefaßt als Wendepunkt, von dem der Übergang aus dem Gebiet des natürlichen Menschen in das des geistlichen stattfindet. Diese Fassung allein ist in der Dogmatik zulässig. Wenn man das ganze Werk der Erneuerung darunter versteht, so passen die Sätze nicht. Es handelt sich um den allerersten Anfang.

Es ist klar, daß Wiedergeburt und Bekehrung wesentlich eins sind, wenn man die conversio transitiva darunter versteht, aber ein Unterschied muß trotzdem festgehalten werden; ein solcher besteht, wenn man unter Bekehrung die conversio intransitiva versteht. In der Bekehrung tritt mehr die willentliche Aneignung des neuen Lebens hervor, während

die Wiedergeburt mehr als die objektive Setzung desselben erscheint*). Hierin liegt der ganze Unterschied, den die Alten richtig bezeichnet haben, wenn sie sagten: Die regeneratio werde durchs Wort sowohl als auch durch das Sakrament bewirkt, die conversio nur durchs Wort. (Die Wiedergeburt geschieht auch durchs Wort, Jac 1, 18; I Pet 1, 23; denn daß sie durchs Sakrament geschieht, ist ausgemacht; die Taufe ist die Wiedergeburt.) Der Grund liegt darin: das Wort wendet sich an die Erkenntnis und an den Willen, an das bewußte Personenleben; das Sakrament auch an das Naturleben. Darum kann ein Kind allein durchs Sakrament wiedergeboren werden; dagegen bei einem Erwachsenen kann auch das Wort wiedergebärende Wirkung haben. Die Bekehrung im intransitiven Sinn kann folglich nur bei Erwachsenen geschehen. An Erwachsenen sehen wir die Einheit der Gnadenwirkung bei der regeneratio und conversio. (Beide fallen zusammen, wenn einer erst in späteren Jahren getauft wird; denn ein neues Leben bekommen heißt nichts andres, als einen neuen Willen und Kraft bekommen.) An einem Kinde sehen wir den Unterschied. Zu der in der Taufe gewirkten Wiedergeburt muß die Bekehrung kommen. Diese besteht aber in der bewußten Aneignung und selbständigen Entscheidung für Gott. Dieses kann geschehen dadurch, daß das neue Leben sich unmerklich entfaltet und immer bewußter angeeignet wird, also durch ein Hineinleben in die Taufgnade. Dies ist aber der seltenere Fall; die Regel ist, daß sie auseinanderfallen. Es entwickelt sich im Kind auch das alte Wesen Rom 7, 15 ff. Dagegen muß der junge Christ Stellung nehmen. Er fühlt die bösen Neigungen auch als die seinen. Davon muß er sich mit Bewußtsein abwenden; das aber führt Gott herbei. Der wiedergeborene Mensch bleibt also zunächst nur Objekt der göttlichen Gnade, ohne daß eine subjektive Aneignung erfolgt; der Mensch ist lediglich Gegenstand der auf ihn gerichteten göttlichen Tätigkeit. Da gleicht dann das in der Taufe empfangene Leben einem Samenkorn, das, wenn es nicht in der Erde angefeuchtet wird, wohl der Erscheinung nach, aber nicht wirklich tot ist. Der Same des neuen Lebens bleibt bei ihm, I Joh 3, 9. So schlummern auch die in der Taufe empfangenen Kräfte im Menschen, die nur der Erweckung bedürfen. (Wie der Schatz im Acker. Eine Analogie

*) Bei der Bekehrung ist neben der Schenkung eines neuen Lebens zugleich an die selbständige Verwertung der geschenkten Gnadenkräfte gedacht; letzteres ist bei der Wiedergeburt ausgeschlossen, daher kann diese auch ein Kind empfangen, und zwar durch die Taufe.

dazu bilden auch die geistigen Gaben, die im Kinde als Anlage schlummern und sich erst bei rechter Gelegenheit entfalten.) Besonders festzuhalten ist, daß, wenn einer aus der Taufgnade gefallen ist, keine Neuschaffung mehr nötig ist, sondern nur eine Wiedererweckung des in der Taufe empfangenen, wenn auch ganz verkümmerten geistlichen Lebens. Wollte man eine Neuschaffung lehren, so würde die Taufe entleert, sie wäre ganz vergeblich, weil es einer zweiten Wiedergeburt bedürfte. Ebenso wäre der Gnadenbund aufgehoben und das Wesen der Wiedergeburt verkannt, wie schon die Römischen behaupteten, die Taufe sei zwar die rettende Arche, aber wer aus ihr fällt, habe an der Buße das zweite rettende Brett.

c) Ist die Bekehrung ein Akt oder ein Prozeß?

§ 135. Die Bekehrung als Entscheidung für Gott ist natürlich ein Akt, aber dieser Akt ist nur Resultat eines Prozesses, der verschiedene Stadien hat, was man am schönsten am Leben des Augustin sieht. Er lebte in seinen Lüsten. Durch Lesen des Cicero wurde der Sinn für etwas Höheres in ihm erweckt, er wurde ein Manichäer, erkannte die Nichtigkeit dieser Lehre, schließt sich aber noch nicht dem Christentum an, kommt nach Mailand und wird von der Redekunst des Bischofs Ambrosius angezogen, es entsteht in seinem Innern ein Kampf. Die Entscheidung kam unter jenem Baum, da er aus dem Nachbargarten die Stimme eines spielenden Kindes hörte: Tolle, lege! „Nimm und lies!" und er Rom 13, 13—14 aufschlug. — Der Prozeß der Bekehrung beginnt freilich im Stande der gratia praeveniens, sowie im Menschen das Gewissen erwacht, beginnt ein Kampf zwischen Fleisch und Geist und das ist der Anfang zur Bekehrung. —

d) Ob man sich des Momentes der Bekehrung erinnern könne und müsse?

Bei stärkeren Charakteren wirkt die Gnade stärker und wahrnehmbarer Jer 23, 29. Da sind es Hammerschläge. So war es auch bei dem Kerkermeister zu Philippi. Anders dagegen war es bei dem Kämmerer, der schon lange das Heil der Seele gesucht hatte. Besonders deutlich ist der Moment, wenn er sich an ein äußeres Ereignis knüpft. Ein solcher weiß auch die Stunde seiner Bekehrung, so Paulus, der sich aber auch zuvor im stärksten Gegensatz, ja fanatischem Haß, gegen das Christentum befunden hatte. Jenen 3000 ging's durchs Herz, dagegen der Lydia tat der Herr das Herz auf in sanfter Weise. Der Hl. Geist richtet sich nach

der Wesenseigentümlichkeit eines jeden Menschen. Er kennt keine Schablone, ist immer individuell. Darum darf man auch nicht meinen, daß die Bekehrung immer auf gleiche Weise sich vollziehen müsse; das ist ein methodistischer Irrtum.

e) Welches sind die Kennzeichen der Bekehrung?

Daran, daß man den Moment weiß, liegt nicht viel, da es mit dem Moment ja noch nicht geschehen ist. Der Kampf setzt sich fort in der Heiligung. Wichtiger sind die Kennzeichen der Bekehrung. Diese suchen die Methodisten und Pietisten im Gefühl; ein Bußkampf müsse erfolgen, worin man bis zur Verzweiflung die Sündenangst und -qual geschmeckt hat, worauf eine Verzückung, ein wonniges Gefühl der Beseligung*) folgen müsse. Freilich gehört auch die Freude zu den Kennzeichen, wie der Kaufmann, der den Schatz im Acker gefunden hat, wie beim verlornen Sohn, Zachäus, Kerkermeister zu Philippi. Aber das Gefühl ist oft täuschend, denn auch die falschen Propheten der Reformationszeit rühmten sich ihrer seligen Gefühle, ist oft nur Suggestion, oft mangelt es, da leibliche Hindernisse es stören können. Die Hauptsache ist die Umstimmung, die Sinnesänderung, die sich im Haß gegen die Sünde (Überwindung einer sogenannten Lieblingssünde) und im Vorsatz und Trieb zum Guten, im Kampf des Geistes mit dem Fleisch kundgibt; dem Fleisch wird die Herrschaft genommen durch den Geist.

V. Iustificatio.

1. Darstellung der Lehre von der Rechtfertigung.

§ 136. Der Hauptgewinn der Reformation ist die Erkenntnis der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, dadurch ist aller Tugendstolz des Menschen gründlich niedergelegt, sowie alles Vertrauen auf eigene Kraft und alle Einbildung eigenen Verdienstes, so daß Gott bei dem Werk unserer Seligkeit allein die Ehre bleibt, Ephes 2, 9. Ferner sind durch die begriffliche Scheidung von Rechtfertigung und Heiligung für das praktische Bedürfnis zwei Gebiete geschieden, die nicht vermischt werden dürfen, nämlich ein unwandelbarer, in sich vollkommener, von

*) Um dieses Moment der Heilsgewißheit im Sinne einer vollständigen Bekehrung und Wiedergeburt besonders hervorzuheben, bildeten die pietistischen Dogmatiker hier mit Beziehung auf II Kor 1, 22; Ephes 1, 13; 4, 30 die Lehre von der Versiegelung mit dem Hl. Geist aus.

des Menschen Verhalten unabhängiger Grund seiner Seligkeit, wohin er in allen Fällen, im Leben und Sterben seine Zuflucht nehmen und Trost suchen kann, die objektiv gegebene Gnade der Rechtfertigung, Gal 3, 10—14, und zum andern ein wandelbares, immer unvollkommenes Gebiet, das der Heiligung, welche nur ein sekundäres Zeichen sein kann, daß der Mensch im rechten Verhältnis zu Gott steht, sein richtiges Verhalten gegen ihn und gegen die Nebenmenschen, Phil 1, 28.

Dadurch ist die Einheit und Harmonie von Recht und Gnade, von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in der befriedigendsten Weise hergestellt, was auch wahrhaft befriedigend auf das Gewissen des Menschen wirkt, I Joh 1, 9; Rom 5, 1.

Dadurch ist der einzige Weg gefunden, mit Erfolg den Kampf der Heiligung zu führen. Der Trost der Rechtfertigung gibt Lust, Kraft und Freudigkeit, vorwärts zu gehen im Glauben, Gal 3, 25; Rom 6, 14.

Die Rechtfertigung ist eine richterliche Handlung Gottes, in welcher dem bußfertigen und gläubigen Sünder kraft seiner Vereinigung mit Christo, dessen stellvertretende Genugtuung und sein heiliges Verdienst so zugeeignet wird, daß ein gegenseitiger Austausch stattfindet: dem bußfertigen Sünder wird die Schuld und Strafe nicht zugerechnet, weil sie Christo zugerechnet ist, dagegen wird ihm Christi Gerechtigkeit, die er durch sein Leiden und Sterben nicht für sich, sondern für uns erworben hat, zugerechnet. — Das ist die herkömmliche Vorstellung, wonach die Rechtfertigung eine positive und negative Seite hat. Negativ: Nichtzurechnung und Vergebung der Sünde, positiv: Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. So sagt auch Baier † 1695: Iustificatio est remissio peccatorum propter imputationem iustitiae Christi. Besser wäre es, auf den Begriff der *υἱοθεσία* zurückzugehen, wonach die positive Seite: Annahme zu Gottes Kindern, adoptio. Unsere Alten sagten weiter: Die Nichtzurechnung der Sünde ist die Frucht des leidenden, die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi die Frucht seines tätigen Gehorsams. Das ist aber eine Zersplitterung dessen, was untrennbar zusammengehört. Die vollständige theologische Formel heißt: „Iustificamur a Deo gratia propter Christum per fidem in evangelium, id est in Christum pronuntiatum.“ Mit dem Worte gratia ist angegeben der innere Beweggrund, die causa movens interna, nämlich seine freie Gnade bezeichnet; mit propter Christum die verdienstliche Ursache, die causa movens externa sive meritoria, die Leistung, auf Grund und in Anschauung derer der Mensch vor Gott für gerecht erklärt wird, seine Gerechtigkeit,

die des Menschen Schuld und Strafe deckt, so daß der Sünder in Gottes Augen als gerecht und unschuldig erklärt wird. Mit per fidem wird die causa apprehendens bezeichnet, die auf menschlicher Seite liegende Bedingung, nämlich die Aneignung des Verdienstes Christi. Mit causa organica oder instrumentalis wird der Glaube bezeichnet. Diese Präpositionen propter und per darf man nicht ändern, höchstens kann man statt propter Christum auch per Christum sagen, nicht aber propter fidem, denn dann wäre der Glaube die verdienstliche Ursache der Rechtfertigung, ein gutes Werk, weswegen man vor Gott für gerecht erklärt würde.

In der Schrift kommt der Ausdruck: „Der Glaube macht gerecht," nicht vor, wird aber dogmatisch oft gebraucht und ist eben richtig zu verstehen. Wir verstehen dann den Glauben als den, der sein Objekt, Christum und Christi Verdienst, in sich hat, wie Luther sagt: „Der Glaube ist wie ein Ring, der den Edelstein einfaßt." Der Glaube ist keine Leistung, kein gutes Werk; die Schrift sagt nur: fide iustificamur, nicht fides iustificat*); denn iustificans ist nur Gott. Der Glaube ist nur *ὄργανον ληπτικόν*, daher ist richtiger: Wir werden von Gott durch den Glauben gerechtfertigt.

§ 137. Bei diesem großen Hauptartikel, dem Losungswort der Reformation, von dem man nicht weichen noch nachgeben könne, es falle Himmel oder Erde oder was nicht bleiben will (Art. Smalc.), handelt es sich zuerst um genauere Begriffsbestimmung von iustificare. Die Römischen sagten, die Iustificatio sei eine Eingießung der Gnade, ein actus medicinalis, ein Akt der Heilung und Gerechtmachung, der sittlichen Umänderung des Menschen. Das Tridentinum sagt: die Rechtfertigung sei nicht nur Vergebung der Sünden, sondern auch Erneuerung des inwendigen Menschen durch willige Aufnahme der Gnade (Iustificatio est non solum remissio peccatorum, sed etiam renovatio interioris hominis per volutariam susceptionem gratiae), also eine transmutatio sittlicher Art, so daß durch sie das Verhalten des Menschen gegen Gott ein anderes wird, während nach unserer Lehre nur das Verhältnis des Menschen zu Gott ein anderes wird. Sie ist daher keine sittliche Umänderung, sondern ein Akt der Freisprechung von Schuld, eine Gerechterklärung, Gerechtsprechung: actus forensis. Nach römischer Auffassung ist der homo iustificandus ein Kranker, der durch Arznei geheilt wird, nach lutherischer Lehre ein Verbrecher, der durch richter-

*) Man beachte aber, daß der Ausdruck: „Dein Glaube hat dir geholfen," mehrfach vorkommt. Luc 7, 50; 8, 48; 17, 19. Das ist aber im Grunde nichts anders als: der Glaube rechtfertigt.

lichen Spruch freigesprochen wird. Dieser actus forensis ändert aber als Erklärung nicht den sittlichen habitus, das Verhalten, den Zustand des Freigesprochenen — das andere Verhalten muß auf das geänderte Verhältnis ja folgen —, sondern der Mensch wird aus einem Kind des Zorns, aus einem Verfluchten ein Freigesprochener, ein Kind Gottes und ein Erbe des ewigen Lebens. — Die römische Kirche stützt ihre Ansicht mit dem Worte: iustificare sei gleich iustum facere, ebenso sei das deutsche Wort rechtfertigen gleich gerecht machen. Auch das griechische Wort *δικαιόω* heiße nach Analogie anderer Verba auf „*όω*" gerecht machen, wie *τυφλόω*, *δουλόω*, einen machen zu dem, was das Stammwort bezeichnet, also zum Blinden, zum Knecht machen. Allein hier muß der biblische Sprachgebrauch entscheiden, und daß *δικαιόω* im richterlichen Sinn gebraucht ist, haben unsere Alten genugsam bewiesen. Sie weisen auf das AT zurück, wo das entsprechende Wort „Hizdik" lautet. Als Hiphilform heißt dieses auch „gerecht machen"; aber dem Zusammenhang nach nichts anderes als „gerecht sprechen", wie auch das *δικαιοῦν*. Dieses geht deutlich hervor aus Stellen, wie Ex 23, 7. Da übersetzt die Septuaginta: „*οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων*." Deut 25, 1 heißt es: „Wenn ein Hader ist zwischen Männern, so soll man sie vor Gericht bringen und sie richten und den Gerechten rechtsprechen und den Gottlosen verdammen;" Jes 5, 23; 50, 8; I Kön 8, 32; Hiob 27, 5; Prov 17, 15. Also heißt Hizdik gerecht erklären in sensu forensi.

Im NT ist der Sprachgebrauch ebenso deutlich, dies geht hervor aus dem Gegensatz, in dem *δικαιόω* steht wie Mat 12, 37: „Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden" (*δικαιωθήσῃ*) „und aus deinen Worten wirst du verdammt werden" (*καταδικασθήσῃ*), Luc 7, 29; 16, 15; Rom 5, 18—19; 8, 33—34. Aus Verdammen, Verurteilen, dem Gegensatz, ist der Begriff des *δικαιόω* zu erschließen. — Ferner geht es aus den synonymen Ausdrücken hervor *ὑψωθήσεται*, *λογίζεται*, *καταλλάγητε*, Luc 18, 13; Rom 4, 6—8; II Kor 5, 19—21, wo es identisch ist mit Gerechtigkeit zu rechnen, Sünde nicht zu rechnen, vergeben, erlösen. — Dann wird es auch klar aus der Angabe des Grundes, sowie der Folgen und Wirkungen der Rechtfertigung. In II Kor 5, 19—21 wird als Grund angegeben die durch Christum bewirkte Versöhnung zwischen Gott und Menschen. Beruht die Rechtfertigung auf der Versöhnung zwischen Gott und Menschen, so kann sie auch nur die Versetzung in ein Friedens- und Freundschafts verhältnis sein, also nicht Veränderung unseres sittlichen Zustandes, sondern des Verhältnisses, und

dem entspricht auch, was in der Schrift als Wirkung der Rechtfertigung bezeichnet wird, Röm 5, 1; I Joh 3, 21 Friede, Freudigkeit zu Gott. (cfr Conc. Form. III, 9—27.)

2. Wiederholt sich die Rechtfertigung, oder geschieht sie bloß einmal?

§ 138. Bei der Beantwortung dieser Frage hat man das Verhältnis zu beachten, das zwischen der Rechtfertigung und der Taufe besteht. Die Rechtfertigung ist mit der Taufe verbunden, nimmt an ihrem grundlegenden Charakter Anteil. Die Rechtfertigung, weil sie ein grundlegendes Verhältnis zu Gott herstellt, kann nicht wiederholt werden, wohl aber kann und soll immerzu wiederholt werden die gläubige Aneignung, ebenso wie die sakramentliche Zueignung durch die Absolution und das hl. Abendmahl. Nur so ist die Rechtfertigung ein grundlegender, für das ganze Leben des Christen nachwirkender, fortdauernder Akt, nur so wird sie dem Bereich des puren Subjektivismus und Gefühlslebens entnommen und in den Bereich der objektiven Heilstaten Gottes und in den Zusammenhang mit der Heilsordnung und Kirche gesetzt. Denn nun scheint sie an eine objektive Gnadentat Gottes, an das Sakrament der Taufe geknüpft. In der Taufe sind ein für allemal die Sünden des ganzen zukünftigen Lebens vergeben. Man wird in die Zahl der Kinder Gottes aufgenommen. Freilich muß die in die Taufe gelegte Sündenvergebung immer wieder angeeignet werden, und diese bewußte Aneignung der empfangenen Sündenvergebung geht durch das ganze Leben hindurch. Sie geschieht besonders in der Absolution und deren Ergreifung. Es ist also ähnlich wie bei der Wiedergeburt; auch sie vollzieht sich in der Taufe, aber es bedarf einer willentlichen, bewußten Aneignung der in der Taufe gesetzten Gnaden- und Lebenskräfte. Wenn man die Rechtfertigung nicht mit der Taufe zusammenfallen läßt, dann schwebt sie in der Luft, ist an keine bestimmte Gnadentat gebunden; dann ist sie ein pur innerlicher, zwischen der Seele und Gott sich vollziehender Vorgang ohne objektive göttliche Bürgschaft für den Menschen. Hiebei müßte man schließlich in pietistisch-methodistischer Weise auf das Gefühl rekurrieren*) und so würde aller Zusammenhang mit der Heils-

*) Etwas anderes ist die Rechtfertigung an sich und das Bewußtsein davon, das von Gott geschenkt wird. (cfr Luthers Leben!) So war Jesus Christus Gottes Sohn, aber erst im zwölften Jahr erwachte in ihm diese Erkenntnis. Ähnlich ist es mit der Erkenntnis der Rechtfertigung.

ordnung, Gnadenmitteln und Kirche fehlen. Im andern Fall aber haben wir einen festen Punkt in unserm Leben, wo wir die Rechtfertigung zu suchen haben, und damit hängt die Gewißheit der Rechtfertigung eng zusammen. Vorausgesetzt ist natürlich, daß der Mensch im Stande des bußfertigen Glaubens ist und sich der Gnade immer auf's neue versichern läßt in der Absolution. Damit ist zugleich auch das rechte Verhältnis zur Kirche und den Gnadenmitteln gegeben und der Geringschätzung derselben gewehrt.

Daß die Rechtfertigung in der Taufe geschehe, deutet auch der Apostel im 5. und 6. Kapitel des Römerbriefs an. Der Fortschritt des Gedankens dort ist der: Nachdem wir gerechtfertigt sind, wie sollen wir noch der Sünde leben? Denn wir sind, — und jetzt sagt er nicht: „gerechtfertigt", sondern: „wir sind ja getauft"; folglich ist die Taufe die Rechtfertigung. Beim Kinde muß die bewußte Aneignung jedoch nachgeholt werden, beim Erwachsenen fallen beide zusammen. Tit 3, 5—7; Gal 3, 24—27 nennt der Apostel Taufe, Rechtfertigung und Kindschaft zusammen. Auch unsre Symbole, besonders August. Art. IX Apologie Art. IV, 103 handeln davon.

3. Läßt die Rechtfertigung ein Wachstum zu?

§ 139. Die Römischen müssen sich, ihrer Lehre von der Rechtfertigung gemäß, diese vorstellen als einen Prozeß. Das Tridentinum beruft sich dabei auf Apoc 22, 11, nach der minderwertigen Lesart des Textus Rezeptus; aber da ist statt *ἔτι μᾶλλον δικαιωθήτω* zu lesen *δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι*, d. i. und der Gerechte tue Gerechtigkeit noch mehr. Aber es ist doch unmöglich, daß ein Spruch, der einen Menschen freispricht, ein Wachstum zulassen sollte; da gibt es nur ein „Entweder—oder", verdammt oder freigesprochem. Aber die Gewißheit der Rechtfertigung soll und muß täglich wachsen. Sie wächst in demselben Maße, als der Mensch nicht bloß in der Erkenntnis seiner Sünde, und der Größe des göttlichen Erbarmens, sondern auch in der Heiligung zunimmt, II Pet 1, 10 ff. Auch auf Luc 18, 14 berufen sich die Römischen; aber hier lautet die richtige Lesart: *κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον*. Damit ist aber die Schwierigkeit dieser Stelle schon gelöst: „Er ging hinab gerechtfertigt neben jenem" (während der andre daneben blieb als nicht gerechtfertigt) und nicht gerechtfertigter als jener.

4. Zur Geschichte dieser Lehre.

§ 140. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein hatte der Apostel Paulus im steten Kampf gegen seine judaistischen Gegner seinen Gemeinden zu wahren verstanden. Allein schon gleich nach dem apostolischen Zeitalter drang der judaistisch-gesetzliche Geist in die Kirche ein. Die alten Kirchenlehrer haben zwar die Worte des Paulus festgehalten, aber daneben fiel immer mehr Gewicht auf die guten Werke, teils um die Seligkeit zu erlangen, teils um die nach der Taufe begangenen Sünden zu tilgen. Schon wird auf diese guten Werke der Begriff des Verdienstes angewendet. Bei Origenes, der oft ganz paulinisch die Briefe erklärt, findet sich doch auch der Satz: dupliciter constat salus credentium, per cognitionem fidei et per operum perfectionem. Ähnlich ist es auch bei Augustin. Er hatte selbst die vergebende, rettende Macht der Gnade erfahren, und darum lehrt er evangelisch die Sündenvergebung durch die Versöhnungsgnade in Christo. Aber andererseits lehrt er doch, daß für die nach der Taufe geschehenen Sünden Genugtuung von seiten des Menschen eintreten müsse, und da wird das Tun des Menschen als ein Verdienst betrachtet, welches Gott belohnt. Es findet sich bei ihm auch der Satz: gratia Dei iustificamur, hoc est iusti efficimur. — Je mehr nun der semipelagianische Geist die Kirche des Mittelalters beherrschte, desto weiter geriet man von der paulinischen Lehre ab, und sah in der Rechtfertigung eine physische oder magische Gerechtmachung, lehrte eine infusio gratiae, mit deren Hilfe der Mensch sich Verdienste erwirbt. Thomas von Aquin zerlegt diesen Rechtfertigungsprozeß in vier Akte 1. Infusio gratiae, 2. Bewegung des freien Willens zu Gott — Glaube, 3. Bewegung des freien Willens gegen die Sünde, 4. die Vergebung der Schuld. Diese Stufen gehen unentscheidbar ineinander über, der eigentliche Akt Gottes steht am Ende des Lebens. Eine Gewißheit des Heils ist daher eigentlich nicht möglich und das Christenleben ist in steter Unruhe, ob die Werke schon hinreichen oder nicht (cfr Luther im Kloster). Durch sein Verhalten zur heilsanbietenden gratia praeveniens erwirbt sich der Mensch ein meritum de congruo, und zum Lohn dafür empfängt er die gratia inhabitans, in Kraft deren er sich dann ein meritum de condigno erwirbt, besonders noch wenn er die consilia evangelica befolgt. Wie die Scholastik, so hat auch die Mystik den Boden dieser kirchlichen Lehre nicht verlassen, wenn sie auch wahre Herzenstöne innerlicher Frömmigkeit anschlug. Bei Bernhard von Clairvaux findet sich der ganz evangelische Satz: Wer nur nach Gerechtigkeit hungert

und dürstet als ein für seine Sünden Gequälter, der glaube an dich, der du den Gottlosen rechtfertigst, et s o l a m iustificatus p e r f i d e m pacem habebit ad Deum. In manchen Passionsliedern und Sterbegebeten brach die Wahrheit immer wieder hervor. — Diese Wahrheit der Kirche wieder zu Bewußtsein zu bringen und für alle Zeiten zu retten, war die wesentliche Aufgabe der Reformation. In der Augustana und Apologie findet die Lehre ihren klassischen Ausdruck. Sie wurde angegriffen von Andreas Osiander, der lehrte, die Rechtfertigung bestehe in dem ganzen Handel, dadurch wir gläubig werden. Gottes Gerechtigkeit wohnt in der göttlichen Natur Christi, aber diese göttliche Gerechtigkeit wird der menschlichen Natur Christi mitgeteilt. Im Worte fähret Christus wie in einem Wagen in uns hinein, und seine göttliche Gerechtigkeit wird ergriffen vom Menschen. Dies Ergreifen ist der Glaube. Wo so Christus in uns wohnt, da wohnt er wesentlich in uns, und so ist seine wesentliche Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit, wir werden nicht für gerecht erklärt, sondern gerecht gemacht durch diese Einwohnung Christi. So tritt der Christus für uns ganz hinter den Christus in uns zurück. „Und obschon", sagt er, „noch Sünde in unserem Fleische wohnet und uns anklebt, so ist's doch eben als ein unreines Tröpflein gegen einem reinen Meere, und Gott will's um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen." — Was an den Aufstellungen Osianders richtig war, wurde in dem Lehrstück von der unio mystica von den späteren Dogmatikern verwertet. Sein Irrtum aber war, daß er das Kleinod der evangelischen Kirche als eine Lehre kälter denn Eis beurteilt, und durch seine an die römische Lehre anklingenden Sätze gefährdet hatte. — Im Gegensatz zu ihm wollte Stankarus die Rechtfertigung nur auf den Gehorsam der menschlichen Natur gründen. Die Konkordienformel hat im Artikel III beide Irrtümer abgewiesen. Auf ihrer Entscheidung ruhen alle Darstellungen der alten Dogmatiker, die ihre Bestimmungen nur weiter ausführen. Es war dabei die Lehre zu verteidigen gegen den Einwand, als wäre sie der wahren Sittlichkeit nachteilig, weil man sich an einem äußerlichen Verhältnis zu Christo begnüge. Die Gegner legten das Hauptgewicht auf die subjektive Seite, statt auf das objektive Heil in Christo. Die Rationalisten, wie z. B. Wegscheider, verwerfen die Anschauung der Alten vom actus forensis, von der Gott geleisteten Genugtuung Christi und meinten, daß Gott nicht auf unsere einzelnen Werke zwar schaue, sondern auf die ganze Gesinnung sehe und um dieser willen dem Menschen sein Wohlgefallen zuwende, und zwar um so mehr,

je mehr der Mensch sittlich vollkommener werde. So wird hier aus der Rechtfertigungsgewißheit die sichere, selbstzufriedene Zuversicht, daß Gott dem ehrlichen Streben des redlichen Mannes noch übrigbleibende Unvollkommenheit nachsehen werde. — Schleiermacher sah in der Rechtfertigung, als einem Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi, ein verändertes Verhältnis des Menschen zu Gott. (In Wirklichkeit aber ändert sich das Verhältnis G o t t e s zum Menschen!) — Erst in der Erweckungszeit ist es zu einem neuen Verständnis der Rechtfertigungslehre in der Kirche gekommen, denn die Gewißheit der Seligkeit, die man suchte, fand man nur in Christo und seiner Gerechtigkeit. Vielfach wurde aber der Glaube als rechtfertigend gedacht, sofern er ein neues ethisches Prinzip ist. Damit wird aber schon die Sicherheit des Heils erschüttert. Hengstenberg († 1869) versuchte die Fassung der Rechtfertigung als eines stufenweis fortschreitenden Prozesses, eine wachsende Sündenvergebung entsprechend den Stufen des Glaubens und der fortschreitenden Heiligung. — Tobias Beck, Professor in Tübingen († 1878), der Vertreter des biblischen Realismus, lehrte, die Rechtfertigung sei kein actus forensis sondern ein ethisch gerechter, ein heiliger Gnadenakt. So sei im Gläubigen auch der innerlich reale, ethische Grund gesetzt, worin sowohl die sittliche Verpflichtung liegt, als auch das sittliche Vermögen für die christliche Entwicklung und Leistung des Menschen nach dem Vorbilde Christi. — Albrecht Ritschl lehrte, die Rechtfertigung ist ein synthetisches Urteil Gottes über den Sünder (einem Subjekt wird ein Prädikat neu beigelegt, welches nicht schon in seinem Begriff enthalten war). Er bezieht nun aber die Rechtfertigung auf das ideale Ganze der Gemeinde. In Christo kommt es insofern zu einer Rechtfertigung der Gemeinde, als Gott zunächst der mit Christo zusammengehörenden Gemeinde als solcher die Stellung, in welcher sich Christus ihm gegenüber behauptet hat, anrechnet und um ihretwillen die Gemeinde zur Gemeinschaft mit sich zuläßt. Auf den einzelnen bezieht sich aber die Rechtfertigung unter der Voraussetzung, daß er durch den Glauben an das Evangelium in die Gemeinde sich einreiht. Die Rechtfertigung, die ein für allemal über die Gemeinde ausgesprochen ist, wird da wirksam, wo sie als Versöhnung den Glauben hervorruft, in welchem der Mensch das Mißtrauen gegen Gott, in dem er von Gott getrennt war, fahren läßt und auf Gott sein Vertrauen richtet. — Unser Katechismus sagt ja auch „in welcher Christenheit er die Sünden vergibt“, aber die Sündenvergebung wird nicht der Gemeinde, sondern dem einzelnen zugesprochen

— dir sind deine Sünden vergeben. Bei Paulus handelt es sich auch immer um den einzelnen, nie um die ganze Gemeinde bei der Sündenvergebung in der Rechtfertigung.

5. Der Glaube als Bedingung der Rechtfertigung.

a) Begriff und Objekt desselben.

§ 141. Die einzige Bedingung der Rechtfertigung auf menschlicher Seite ist die gläubige Aneignung derselben, aber der Glaube ist nicht die auf menschlicher Seite liegende Bedingung in dem Sinn, als ob der Mensch ihn selbst wirken müßte, sondern er ist das göttlich geschenkte Verhalten, welches der Anbietung der Vergebung entspricht.

Der Glaube entsteht aus und an dem Zeugnis vom Heil in Christo Rom 10, 17. Dieses Zeugnis in Predigt und Hl. Schrift ist auch des Glaubens Inhalt. Durch Annahme desselben kommt der Mensch in selige Beziehung zu Gott selbst. Man versteht aber unter Glauben nicht die fides humana seu historica, das heißt nicht den Glauben, wie wir ihn etwa einem Geschichtsschreiber schenken, der es mit der Erforschung seiner Quellen genau nimmt und unparteiisch ist. Wir nehmen den Inhalt der Schrift, die Heilsverkündigung und die Verheißungen nicht an, wie die Berichte eines Geschichtsschreibers, denn jene Verheißungen Gottes und die Wahrheit der berichteten Tatsachen sind für uns Lebensfragen, an denen unser ewiges Heil liegt. Darum gilt es, eine Stellung mit dem Herzen zu ihnen zu nehmen. Wer dem Evangelium nur glaubt wie einem Geschichtsbuch, der hat keinen Anteil am Heil. Das bloße Einregistrieren der Heilstatsachen ins Gedächtnis ist kein Glaube. Man soll die Bibel nicht lesen wie ein Advokat ein Testament, sondern wie der Erbe, dem es vermacht ist. Notwendig aber ist die fides salvifica, ein Glaube, der nicht nur ein Fürwahrhalten der Historien ist, sondern eine Aneignung.

Der biblische Begriff des Glaubens ist der des Sichstützens und Vertrauens auf den Gott des Heils. Das sagt das hebräische Wort „Heëmin“ sich verlassen, sich auf etwas stützen, von „aman“ = feststehn, treu, zuverlässig sein. Ebenso ist es mit dem griechischen Wort *πιστεύειν* = *πίστιν ἔχειν*; ebenso das deutsche glauben = gelauben, hingeneigt, günstig sein, verwandt mit erlauben, Mitvertreter einer Sache, sich zu einer Überzeugung bekennen mit Einsetzung der Person. Es ist damit schon der persönliche Charakter des Glaubens bezeichnet.

*

b) Des Glaubens Art und Natur.

§ 142. Der Glaube ist fiducia, πεποίθησις, Zuversicht, Vertrauen; gewöhnlich sagt man: Der Glaube besteht aus notitia, assensus und fiducia*). Die ersten zwei dieser Stücke sind aber entschieden hinter dem dritten zurückstehend. Luther sagt: „Der Glaube ist eine lebendig verwägene Zuversicht, wobei man alles wagt, so gewiß, daß man tausendmal darüber den Tod erleiden könnte, wenn es möglich wäre. Man muß alles auf Gott wagen, wie Abraham als er seinen Sohn opferte.“ — Daß der Glaube fiducia ist, beweist die Etymologie von Heëmin und πιστεύειν; desgleichen aber auch synonyme Ausdrücke, wie wenn er Heb 11, 1 genannt wird ὑπόστασις = Grundlage und Fundament, standhafte Zuversicht, und ἔλεγχος, ein Beweismittel, Überführung. Der Glaube ist also nicht allein intellektuell, sondern auch ein ethisches Verhalten. Dies ist zu betonen gegenüber den Römischen, die nur die intellektuelle Seite anerkennen, die notitia. Das Wort „Glaube“ wechselt dann auch mit πεποίθησις, πέπεισμαι, Rom 8, 38; παῤῥησία Heb 4, 16; πληροφορία, Rom 4, 21. Die fiducia ist ein credere in Deum, während es bei der notitia nur ein credere Deum, beim assensus nur ein credere Deo ist, Joh 14, 10 ff.; I Joh 5, 9 u. 10. Der Glaube ist die persönliche Aneignung des Verdienstes Christi. Auf sich bezieht der Christ die allgemeinen Verheißungen Gottes mit völliger Zuversicht; damit tröstet er sich. Das ist der eigentliche Kernpunkt in den Erlebnissen der Reformatoren gewesen. Schon der Klosterbruder sagte zu Luther: „Ich glaube, daß die Sünden vergeben sind, nicht dem Petrus oder Paulus, sondern mir.“ Gal 2, 20; I Tim 1, 16 f.; II Tim 4, 8; 1, 12. Es ist also der Glaube eine Gewißheit, vermöge welcher der Christ sich die Vergebung der Sünden persönlich aneignet. Das wollen freilich die Römischen nicht zugeben, welche sich auf Pred 9, 1 u. 2 berufen, wobei sie die Stelle aber falsch übersetzen: Niemand weiß, ob er der Liebe oder des Hasses wert sei; es heißt vielmehr: weder Liebe noch Haß steht

*) Luther in seiner Vorrede zum Römerbrief sagt: „Die notitia ist nötig, ein Wissen, eine Erkenntnis ist nötig; denn Joh 17, 3 legt auf Erkenntnis ein großes Gewicht.“ Die Alten wiesen auf I Tim 1, 15 hin, worin alle drei Punkte enthalten seien: notitia: die Erkenntnis der Wahrheit; assensus: der Beifall, indem man von der Wahrheit überzeugt ist. Das ist gewißlich wahr und ein teuer wertes Wort usw., und die fiducia: die Zuversicht, welche sich Gott ganz hingibt, und die Sache mit dem Willen ergreift: unter welchen ich der vornehmste bin, aber darum ist mir Barmherzigkeit widerfahren usw.

in des Menschen Wissen, d. h. er weiß nicht, wie er sich in einem bestimmten zukünftigen Fall stellen wird. Zu vergleichen ist auch I Joh 3, 14.

Der Glaube im Artikel der Rechtfertigung ist die causa instrumentalis, das ὄργανον ληπτικόν, als solcher nur kommt er hier in Betracht, nicht aber als das Prinzip des neuen Lebens. Käme auch die aktive Seite in Betracht bei dem Artikel der Rechtfertigung, so wäre der römische Ausdruck richtig: „iustificamur propter fidem."

Die Römischen haben den Lutherischen vorgeworfen, daß sie das Gebiet des Glaubens einengten, die ganze Schrift sei Objekt des Glaubens. Das ist gewiß; aber die Schrift hat ein Zentrum — Christus. Selbstverständlich kann nicht alles gleich wichtig sein. Dann war überhaupt nicht die Meinung der Alten, daß die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, abgesondert Gegenstand des Glaubens sei; denn diese Lehre hängt mit dem Ganzen der Hl. Schrift zusammen; sie ist gegründet auf die Versöhnung Christi, auf die Lehre von seiner Person als des Gottmenschen, womit die Lehre von der Dreieinigkeit, wie die Menschwerdung des Sohnes zusammenhängt. Diese geht zurück auf den ewigen Ratschluß Gottes, der wiederum seine vorläufige Verwirklichung im AT hat. Nach vorwärts hängt mit der Rechtfertigung zusammen die Heiligung, Erneuerung, Vollendung im ewigen Leben. Die Lehre von Christo, seinem Werk und Verdienst, der Aneignung desselben im Glauben, hängt zusammen mit dem Hauptinhalt der ganzen Offenbarung. Also der Gekreuzigte und Auferstandene ist der Gegenstand der fides specialis, was auch Paulus als den Mittelpunkt der christlichen Offenbarung und somit des Glaubens bezeichnet, I Kor 15, 3—5; 2, 2; II Kor 5, 19.

c) Verhältnis von Glauben und guten Werken.

§ 143. Bei der Rechtfertigung handelt es sich vor allem um die Ausschließung aller Werke und alles Verdienstes von seiten des Menschen, so daß Gottes Gnade ausschließlich unsere Seligkeit wirkt. Das Mittel der Aneignung der Rechtfertigung ist der Glaube. Die römische Kirche stellt den Satz auf: Der Mensch wird gerecht durch Glauben und gute Werke, wobei sie freilich bei Glauben an etwas anderes denkt als wir. Sie sagt auch „durch den Glauben", aber der Glaube ist ihr schon ein gutes Werk. Die protestantischen Kirchengemeinschaften alle, voran die lutherische Kirche, stellen ihr den Satz entgegen: „Der Mensch wird gerecht allein aus dem Glauben, sola fide." Das ist die Parole, übergegangen

in die lutherische Bibelübersetzung Rom 3, 28, was dem Sinn der Stelle vollkommen gemäß ist. Vergleiche Ephes 2, 8 u. 9; Gal 2, 16, wodurch der Ton, der auf Glaube liegt, ausgedrückt wird*).

Damit soll gesagt sein, daß das ausschließliche Mittel der Aneignung der Glaube sei, das in Christo erworbene Heil ist ein Geschenk und eine Gabe, Ephes 2, 8. Die Gabe kann man nur annehmen und empfangen. Der Glaube ist Annahme, Luc 8, 13. Er hat zwar auch eine wirksame, tätige Seite, Gal 5, 6. Allein in der Rechtfertigung kann nur die rezeptive Seite in Betracht kommen. Auch muß der Glaube erst empfangen haben, ehe er wieder geben kann.

Ausgeschieden vom Akt der Rechtfertigung, nicht aber losgetrennt vom Glauben werden die Werke, Ephes 2, 8—9. Der Glaube rechtfertigt allein, aber er ist nicht allein. Conc.-Form. pag. 619, 41: Bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter fides et opera; sed sola fides est. quae apprehendit benedictionem sine operibus, et tamen nunquam est sola. Die Werke sind nur Früchte und Kennzeichen, aber keine Bedingung der Rechtfertigung. Daher die Behauptung unserer Alten: fides, caritate formata, non est fides, quae iustificat, sed quae iustificavit." Der Glaube, der jetzt in der Liebe tätig ist, hat zuvor gerechtfertigt; die Werke folgten erst, sie kamen aber bei der Rechtfertigung selbst nicht in Betracht. Der Glaube kann nur als ein lebendiger rechtfertigen, aber diese Werke fallen hier nicht ins Gewicht. Oder noch schärfer ist dies ausgedrückt in dem Satz: „fides per dilectionem operans. est fides, quae iustificavit, aber nicht quatenus iustificat = sofern er rechtfertigt; d. h. bei der Rechtfertigung kommt der Glaube nicht in Betracht als Keim aller guten Werke, sondern lediglich als die Fähigkeit*), das Verdienst Christi sich anzueignen.

Ausgeschlossen vom Werk der Rechtfertigung sind:

1. Die Werke des Gesetzes, die das Gesetz hervortreibt vor der

---

*) Das „allein" steht im Urtext (auch im lateinischen) nicht; das warfen die Gegner Luther immer vor, aber er verteidigte sich siegreich; im Sinn ist es enthalten. Es gibt hier bloß zwei Möglichkeiten; bei der übrigbleibenden muß dann im Deutschen durch die Natur der Sprache eine ausschließende Partikel stehen (z. B. nur, bloß, allein); daß aber Gnade und Verdienst einander ausschließende Gegensätze sind, sieht man aus Rom 11, 6.

*) Wie die Hand des Bettlers sich ausstreckt; der Spiegel, der das Bild zurückwirft, also nicht aktiv, sondern rezeptiv ist der rechtfertigende Glaube.

Rechtfertigung, ohne daß Lust und Liebe vorhanden ist, sie zu tun Gal 3, 21; es sind solche keine wirklich guten Werke.

2. Die wahrhaft guten Werke, die ein Mensch in Kraft des Heiligen Geistes hervorbringt, Ephes 2, 10; Phil 1, 11; die der Norm des Gesetzes entsprechen, und aus freier Liebe, ohne Furcht vor Strafe geschehen, Rom 8, 2—14; I Joh 5, 3. Sind sie auch beim Werk der Rechtfertigung ausgeschlossen, so gefallen sie doch Gott, weil sie aus dem Glauben kommen, und um der Person willen, die ihm angenehm ist in Christo, Ephes 1, 6. Aber sie können keinen Grund abgeben für das Heil des Menschen, daß er sich darauf verlassen könnte, denn sie sind unvollkommen und mit Sünde befleckt wegen der innewohnenden Sünde, cfr Rom 7, 18. Wo Christen sich darauf gründen wollten, müßten sie das Gesetz vollkommen halten, Gal 3, 10—12; aber wenn ein Mensch alles getan hat, was er schuldig ist, ist er ein unnützer Knecht, Luc 17, 10. Von einem Überfluß der Werke, von dem die Römischen dichten, kann keine Rede sein. Sie meinen durch die Befolgung der evangelischen Ratschläge vollbringe man opera supererogatoria; diese consilia evangelica aber sind Hilfsmittel auf dem Weg zur Seligkeit, deren Benützung zwar Gewinn bringt, aber kein Verdienst erwerben kann, wiewohl in ihrem Gebrauch ein großer Ernst sich zeigen kann und also der eine mehr tun kann als der andere. Aber das Prinzip des Verdienstes ist falsch, es kommt aus Knechtssinn und Gottesferne. Kann ein Vater sagen: du bist mein Kind, aber das Erbe mußt du dir erst verdienen? Nein; wohl aber kann er sagen: dir gehört das Erbe, aber du mußt dich als gehorsamen Sohn bewähren. Die guten Werke sind zwar nötig, um Glauben und Gehorsam zu beweisen, aber nicht als ein Mittel, die Seligkeit zu erlangen. Die guten Werke sind zwar verdienstlich, was den verheißenen Gnadenlohn betrifft, um mancherlei Stufen der Herrlichkeit zu erlangen, Mat 5, 12; 25, 14—30, aber nicht verdienstlich zur Seligkeit, Rom 2, 7. 10; 11, 6.

§ 144. Das Verhältnis von Glauben und guten Werken ist in der Schrift am besten bezeichnet mit dem Ausdruck: „καρπός“. Die Werke sind Früchte des Glaubens, Rom 6, 22, sie kommen nicht von außen zum Glauben hinzu, sondern mit Naturnotwendigkeit wegen des inneren Lebenszusammenhangs gehen sie aus demselben Glauben hervor; denn in den Früchten kommt das eigenste, innerste Wesen des Glaubens zur Entfaltung. Das ist auch der Sinn des Lutherwortes, daß sie untrennbar zusammengehören, wie Brennen und Leuchten nicht vom Lichte getrennt werden kann, ebensowenig die guten Werke vom Glauben. Daß es sich

hier um ein Gesamtverhalten handelt, ist klar, und geht schon aus dem Singular *καρπός* hervor, weshalb auch der Ausdruck in der Augustana Art. VI: nova obedientia bezeichnender ist, als „gute Werke". Unter den bona opera versteht man die einzelnen äußeren Formen des Gesamtverhaltens. So hat auch die Schrift nicht nur *τὰ ἔργα*, sondern auch *τὸ ἔργον*; I Thess 1, 3. Nach obiger Darlegung läßt sich dann auch begreifen, daß es in der Schrift heißt: Das Endgericht*) ergehe nach den Werken, Mat 25, 31 ff.; Rom 2, 6; II Kor 5, 10. Es ist das kein Widerspruch mit der andern Schriftlehre, daß nur der Glaube entscheide über unsre Seligkeit oder Verdammnis; denn die Werke sind zu fassen als die Selbstbewährung des Glaubens, worinnen er seine Lebenskraft beweist und worin er selber sein Leben hat. — Die Werke sind ferner nicht nur Anzeichen des Glaubens, Jac 2, 18, sondern sie üben auch eine Rückwirkung auf den Glauben aus, sie fördern, kräftigen und stärken ihn. Diese Auffassung ist es allein, die die Lehre der Reformation aufrechterhalten kann. Daß die Werke in dem Akt der Rechtfertigung nichts zu tun haben, beweist auch der Hinweis darauf, daß der Baum erst da sein muß, ehe er Früchte bringen kann. So sind beide in rechter Verbindung und Unterscheidung! Doch darf dann auch das Kleinod der evangelischen Freiheit nicht zu fleischlicher Sicherheit und Trägheit im Guten mißbraucht werden. Das Kleinod aber ist Befreiung des Gewissens von dem Druck des Gesetzes.

d) Der scheinbare Widerspruch zwischen dem paulinischen Glaubensbegriff und dem des Jakobusbriefes.

§ 145. Die eigenartigen Darlegungen des Jakobusbriefes**) über Glauben, Werke und Rechtfertigung stehen cap 2, 14—26. Am

---

*) Nach Zahn geht dies Gericht über die nicht zur Gemeinde Jesu gehörende Menschheit; darum sind hier nicht die gewohnten Maßstäbe: Buße und Glaube angewendet, sondern lediglich die Übung der Liebe an den Jüngern Jesu, mit denen sie in Berührung gekommen. — Siehe jedoch unsere Auffassung in § 220.

**) Es ist zu beachten, daß Jakobus in seinem Brief durchaus ein praktisches Interesse hat. Seine Leser erkannten nicht bußfertig ihre Schuld und sittliche Ohnmacht — das wünscht er ihnen erst (4, 9 f.), sie begnügten sich vielmehr mit einem bloß historischen, theoretischen Glauben und pochten darauf. Dabei waren sie lieblos, geringschätzig gegen arme und niedrige Brüder (2, 1 ff.), maßten sich an Lehrer, Schriftgelehrte zu sein (3, 1) und meinten Wunder was für eine Weisheit sie hätten (3, 15). Darum macht Jakobus sie aufmerksam auf das unfruchtbare Wesen eines toten Glaubens. Er bekämpft den Wahn, als ob die Recht-

schärfsten ist der scheinbare Gegensatz gegen die Lehrweise des Paulus ausgeprägt in Vers 24: „ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον". (II Chron 6, 23.) Auch in Vers 26, da das Gleichnis aber nicht völlig stimmt: „Wie der Leib ohne Odem tot ist, so auch der Glaube ohne Werke;" die Werke sind ja kein beseelendes Prinzip, sie sind Früchte. Die römische Kirche sagt daher fides caritate formata; das ist schon richtiger, da die Liebe ein beseelendes Prinzip ist; aber Liebe ist nicht gleich Werke. Die Werke sind die Kennzeichen des lebendigen Glaubens. Was die scheinbare Differenz mit Paulus anbetrifft, so ist zuerst klar, daß Jakobus von einer andern Gerechtigkeit sprechen muß als Paulus. Das ergibt sich aus der Wahl der Beispiele aus dem AT: Abraham und Rahab. Jakobus meint nicht die Gerechtig-

---

fertigung bedingt sei durch einen bloßen Glauben, der nicht wirke und daher ein toter ist. Die ἔργα sind aber nicht Gesetzeswerke, welche ohne den Glauben nur als Erfüllung des AT-Gesetzes vollzogen würden, sondern solche, durch welche der Glaube sich lebendig und wirksam zeigt. Die beiden angeführten Beispiele stellen geradezu Heldentaten des Glaubens dar (2, 21, 25). — Einen Glauben ohne Werke kann man nicht zeigen, während wo Werke sind, der Glaube darin wohl nachgewiesen werden kann. Ein wirkungsloser, bloß theoretischer Glaube ist nicht ein christlicher, er ist ein Teufelsglaube (2, 19), ein toter und leerer Glaube (2, 17, 20, 26). Wer auf einen solchen Glauben sich stützt, ist ein ἄνθρωπος κενός (2, 20). Wie er nur den Glauben als einen christlichen, wirklichen anerkannt, der wirksam, werktätig ist, so will er auch keine Werke als christliche, vor Gott rechtfertigende Werke anerkennen, denn solche, in welchen der Glaube sich erweist (2, 18), zu welchen der Glaube gewirkt hat und durch welche er sich vollendet (2, 22); die Werke gehen aus der wirksamen, lebendigen Kraft des Glaubens hervor. — Es sei noch angeführt, was Hofmann zu dieser Stelle bemerkt: Wie eine Vorhersagung sich erfüllt, wenn das Vorhergesagte geschieht, so hat sich in der Dargabe Isaaks bewiesen, daß Gott den Glauben Abrahams recht gewertet hatte, als er ihn für Gerechtigkeit achtete. Hätte sich Abraham im entscheidenden Augenblick Gott ungehorsam bewiesen, so stünde das in Widerspruch mit jener Aussage, daß Gott ihm seinen Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet, indem dann sein Glauben sich nicht als das, was er sein mußte, bewährt haben würde. Also kann Jakobus sagen: infolge von Tun geschieht es, daß ein Mensch gerecht wird, und nicht infolge von Glauben allein. — Ein Tun gehört dazu, um gerecht zu werden; nicht aber meint Jakobus, daß derjenige, welcher glaubt, wie Abraham geglaubt hat, nicht früher vor Gott gerecht ist, als bis er ähnlich getan hat, wie Abraham, auch nicht, daß Gott nicht auf Grund des Glaubens selbst, sondern auf Grund eines späteren Tuns, welches zu dem Glauben hinzukommt, den Menschen für gerecht achtet. Aber es war eben ein Glaube, der solches Tun mit sich brachte, in solchem Tun sich erzeigte. So beschaffen war dieser Glaube, daß er solches Tun nach sich zog.

keit, durch die man erst in das Gnadenverhältnis zu Gott eintritt; denn er stellt es so dar, als sei Abraham gerechtfertigt worden dadurch, daß er seinen Sohn Isaak opferte, Gen 22,1 ff., also auf Grund eines Glaubenswerkes, während Paulus, Rom 4, 3 auf ein früheres Ereignis im Leben Abrahams sich beruft, nämlich auf Gen 15, 6, wo er der Verheißung glaubte und dieser Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Also handelt es sich bei Jakobus um die Bewährung eines Gerechtfertigten; die frühere Rechtfertigung auf Grund des Glaubens wird von Jakobus vorausgesetzt. Ebenso bei Rahab, wenn auch nicht so deutlich; sie wurde gerecht gesprochen, als sie die Boten aufnahm, also infolge eines Glaubenswerkes; aber vor dieser besaß sie schon den Glauben an den Gott Israels, Josua 2, 9—11. Also ist es klar: Es handelt sich bei Jakobus um Gerechterklärung solcher, denen schon vordem die Gerechtigkeit zugesprochen ist, die sie aber wieder verloren haben, I Joh 3, 17; Apoc 3, 1; sie haben den weiteren Fortschritt in der Entwicklung des christlichen Lebens nicht mitgemacht; um ein Urteil Gottes, durch welches einer nicht um des Glaubens willen an Christum gerecht erklärt wird, sondern wo der durch den Glauben schon Gerechtfertigte erklärt wird für einen Gerechten im Sinne der Lebensgerechtigkeit. Es ist dies ein Urteil, das der Christ hört am Jüngsten Gericht, II Kor 5, 10, wovon er aber schon hier im voraus eine Gewißheit haben kann und soll, II Tim 4, 7 f. Es ist bedeutsam, daß dasselbe Verhalten Abrahams, das bei Jakobus Werk genannt wird, Heb 11, 17 dem Glauben zugeschrieben wird, sie wurden gerecht πίστει. Ebenso heißt es 11, 31, daß Rahab πίστει nicht verloren ward. Es handelt sich also bei Jakobus um die Glaubenswerke, in denen der Glaube sich als lebendig erweist. Der Mensch muß gewissermaßen durch sein Verhalten das Urteil Gottes in der Rechtfertigung bestätigen, meint Jakobus Vers 23. Wenn also auch der Glaube allein rechtfertigt, so kann doch der Stand der Rechtfertigung kein andauernder sein, wenn nicht die Werke folgen; denn der Glaube rechtfertigt nicht als gewesener, sondern als gegenwärtiger und lebendiger. Daher bedarf man der fortwährenden Übung in guten Werken; denn ohne Lebensgerechtigkeit verliert der Mensch den Glauben und damit auch die Glaubensgerechtigkeit. In dieser Gefahr befanden sich auch die Christen, an welche Jakobus schreibt, und das ist es eben, wovor Jakobus warnen will, vor dem unfruchtbaren, toten Glauben, der, wenn er auch im Akt der Rechtfertigung lebendig war, herabgesunken ist zu einer bloßen notitia historica, da ihm die Bewährung fehlte; einen solchen Glauben haben auch die Teufel,

Jac 2, 19. Jakobus steht Christengemeinden gegenüber, die sich mit dem Kopf- und Verstandesglauben begnügten und den Glauben nicht als eine Kraft des neuen Lebens ansahen. Paulus dagegen steht werkheiligen Juden gegenüber, die sich die Gnade verdienen wollten und daher mußte er die Werke vom Akt der Rechtfertigung ausschließen. Der Glaube muß betätigt werden, um nicht zu erlöschen, sagt Jakobus, und stimmt so mit der Lehre Pauli überein. Ja, beide lehren den Glauben, der durch die Liebe tätig ist, Gal 5, 6. Jakobus verlangt, die Wahrheit sich übermächtig werden zu lassen 1, 21, 25, und Paulus spricht auch von Untertänigkeit unter die Wahrheit, ὑπακούειν, Rom 6, 17; 10, 3; II Thess 2, 10. Es stimmen also Jakobus und Paulus in diesem Gehorsam der Wahrheit überein. Der Wahrheit muß man gehorchen, die bloße Annahme hilft nichts, Joh 12, 42. Der Weg zu einem lebendigen Christentum ist immer Gehorsam gegen die Wahrheit; die Gestalt des Gehorsams kann verschieden sein; er kann von Überzeugung von der Wahrheit durch Betätigung derselben zum Leben in der Wahrheit führen, das ist der Weg, den Jakobus zeigt; den andern Weg führt Paulus, nämlich durch Trost des Gewissens zu dankbarem Wirken.

VI. Renovatio.

§ 146. Die Lehre von der Erneuerung gründet sich vor allem auf die Stelle Tit 3, 5. Die Erneuerung ist die mit der Wiedergeburt beginnende, von ihr ausgehende sittliche Umgestaltung des Menschen, die alle Seiten seines Wesens, sein Denken, Wollen und Fühlen, Seele und Leib und seinen ganzen Wandel in allen seinen Beziehungen zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten befaßt. Das Gleichnis Mat 13, 33 vom Sauerteig, der den Teig durchsäuert, stellt den Gedanken treffend dar. Ein passendes Bild dazu ist auch die Brunnenstube, von der aus nach allen Seiten die Wasserröhren nach und nach, aber vollständig und sicher gespeist werden.

In der Erneuerung werden alle Kräfte des Menschen umgewandelt; der Wille wird entselbstet und zum Gehorsam gegen Gottes Willen gekräftigt; der Verstand wird erleuchtet, daß er das Wahre erkennen kann; das Gefühl wird gereinigt vom Gewirr der Leidenschaften, Affekte und Triebe, I Thess 5, 23; Ephes 4, 23; Kol 3, 10.

Man unterscheidet bei der Erneuerung eine negative und positive Seite. Nach ihrer negativen Seite ist sie Reinigung von der anklebenden Sünde, von aller Befleckung Leibes, der Seele und des Geistes

durch die Sünde, Kampf wider den alten Adam, Töten und Kreuzigen des Fleisches, das Ausziehen des alten Menschen mit seinen Werken, das bezeichnet den Ernst der Heiligung. Ephes 4, 22; Kol 3, 8. 9; Rom 12, 2; 13, 12. Nach der positiven Seite hin wird der neue Mensch angezogen, der täglich wächst in allem Guten. Hienach ist die Erneuerung das Wachstum, die zunehmende Entfaltung des neuen Wesens und Lebens, das durch die Wiedergeburt gesetzt ist, Erfüllung des Gesetzes, der neue Gehorsam und die guten Werke, I Pet 4, 2; Kol 1, 11; II Pet 3,18. (Wachsen in der Gnade; zum Wachsen gehört Nahrung und Übung; Nahrung sind die Gnadenmittel; Übung — das ist der Heiligungsfleiß). — Ferner ist die Erneuerung sowohl Arbeit des Menschen, als auch ein Werk Gottes, weil sie auf dem Gebiet der gratia cooperans liegt. Als das Werk des Menschen stellt sie die Schrift dar, wenn sie von einem Kampf, von einem Jagen nach dem Ziel, von einem Ringen spricht, I Tim 6, 11. 12; Heb 12, 1; Ephes 6, 12—18; Mat 6, 33; Kol 3, 12; Heb 12, 14. So betrachtet ist die Erneuerung menschliche Arbeit, Anstrengung und Leistung. Als Gabe Gottes und Werk des Hl. Geistes angesehen ist die Erneuerung das naturgemäße Wachstum und die unwillkürliche, zwanglose Entfaltung des in der Wiedergeburt gesetzten neuen Lebens. Sie ist die Frucht der Wirksamkeit des Hl. Geistes, Gal 5, 22. Nach dieser Seite hin betrachtet, fördert der Hl. Geist selbst den Menschen auf dem Weg der Heiligung und gibt ihm Fortschritt. Er legt in die Gnadenmittel, Wort und Sakramente, Heilskräfte, die das geistliche Leben stärken und mehren; Rom 8, 14; Heb 12, 2, 28; Kol 1, 10 ff.; I Pet 2, 2. Das Produkt dieser gemeinsamen Wirksamkeit des Hl. Geistes und des Menschen ist die Heiligkeit, die aber nur eine sanctitas imperfecta ist, wenn auch der Mensch der Vollkommenheit nachjagen soll*). Eine relative Vollkommenheit ist erreichbar und soll auch erreicht werden und wir sollen dem Ebenbild Christi ähnlich werden, Mat 5, 48; Heb 5, 14; Ephes 4, 13—15; Phil 3, 15. In diesen vier Stellen ist Vollkommenheit nicht gleich Sündlosigkeit gefaßt; die christliche Feindesliebe ist Vollkommenheit, die Erfahrung im Christentum, die Tiefe der christlichen Erkenntnis, das zielbewußte Laufen nach dem Kleinod. Darin besteht die Reife und Bewährung des Mannesalters in Christo. Demnach gibt es Heilige, nicht bloß in der triumphierenden, sondern auch in der streiten-

*) Bis zu absoluter Vollendung gelangt das Heiligungswerk im Diesseits bei keinem Menschen. Eine sanctitas perfecta besitzen nur die vollendeten Gerechten des Jenseits.

den Kirche. Dieser Name kann und soll von jedem Christen in Anspruch genommen werden, der mit Ernst der Heiligung*) nachjagt I Kor 1, 2. (cfr Bauer-Deinzer, Christliche Ethik § 43.)

VII. Unio mystica seu inhabitatio Dei gratiosa.

§ 147. Die geistliche, geheimnisvolle Verbindung und Gemeinschaft Gottes mit dem gerechtfertigten Menschen, kraft deren Gott in ihm wie in einem Tempel wohnt in besonderer Weise, und durch seine Einwohnung auch in ihm wirkt, nennt man unio mystica. Vom Augenblick der Wiedergeburt an, in der sich der dreieinige Gott auf geheimnisvolle Weise mit dem Gläubigen vereinigt, wohnt er in ihm, ist wesentlich und persönlich gegenwärtig mit seiner Gnade und seinen Kräften und Gaben, Joh 14, 23. Dieser Vorgang ist eine Folge und Frucht der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christo Jesu und eine Folge seines Verdienstes, ist aber nicht, wie diese, eine persönliche (unio personalis), sondern eine mystische (unio personarum), d. i. eine wahrhaft wirksame und beseligende Vereinigung der drei Personen der Gottheit (samt der verklärten Menschheit Christi) mit der Person und Natur der Gläubigen, soweit sie möglich ist, ohne den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufzuheben, wie es im Pantheismus geschieht. Es bleibt also die Person der Gläubigen, die Person des Schöpfers, jede in ihrer Eigentümlichkeit bestehen, doch so, daß der Mensch der göttlichen Natur teilhaftig wird II Pet 1, 4, ohne selbst seine Natur zu verlieren. Besonders zu beachten ist die Stelle Gal 2, 20: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir." Hier haben wir eine Beschreibung der unio mystica. Nach mystischer und pantheistischer Auslegung würde das nichts anderes heißen als: Christus lebt in Christus. Es ist aber das menschliche Ich noch vorhanden, darum heißt es: Christus lebt in mir. Der mystische Pantheismus, der hier von der Liebe ausgeht, folgert aber, daß das eigne Ich sterben müsse, indem es ganz in Christus aufgeht und dieser dann allein nur vorhanden sei. Das tat die falsche Mystik eines Schwenkfeld und Weigel.

*) Von dem Methodisten Pearsall Smith u. a. wurde eine doppelte Wiedergeburt gelehrt, die erste bei der Bekehrung, die zweite in der Heiligung, die als ein momentaner Akt eintritt von durchgreifender Wirkung und einer darauf folgenden völligen Sündenfreiheit des Geheiligten. Diese Annahme war nur durch Mißdeutung von Mat 5, 18 und I Joh 3, 9; 5, 18 zu stützen. Aber die Schrift und Erfahrung lehrt wie schon Hollaz sagte: renovatio hominis iustificati manet imperfecta in hac vita.

Die unio mystica ist das Ziel aller Religionen, auch der heidnischen, die dasselbe durch allerlei selbsterwählte Werke zu erreichen suchten, aber eben damit den Stempel des Ungesunden an sich tragen. Ein Wort Luthers brachte ihn in den Geruch eines Mystikers und erregte viel Streit: Jeder Gerechtfertigte könne sagen: „ich bin Christus!", weil aus ihm und Christus gleichsam eine Person werde, die nicht getrennt werden könne, sondern innig verbunden sei; denn Christus ist seine Gerechtigkeit, sein Sieg, sein Leben, und andrerseits seine Sünde, weil seine Schuld und sein Tod auf ihm liegt. Das sei der selige Wechsel und Tausch, welcher in der Rechtfertigung stattfindet. — Das ist ein kühner Ausspruch Luthers gewesen; er hat aber dabei an die Rechtfertigung, nicht an die unio mystica gedacht, aber der Ausdruck konnte mißverstanden werden.

In der unio mystica wird die menschliche Person nicht aufgehoben, sie wird nicht vergottet. Das hier entstandene Verhältnis wird in der Heiligen Schrift auf mancherlei Weise und in mancherlei Formen dargestellt, teils symbolisch, Joh 15, 4; Rom 6, 5; Kol 2, 7 („sind gewurzelt und erbaut in ihm"), teils typisch; denn der Tempel ist ein Institut des AT, teils real, I Kor 3, 16; Ephes 5, 22—33; Hos 2, 21, wo die Verbindung zwischen Christus und der Gemeinde unter dem Bilde der Liebe der Geschlechter in der Ehe dargestellt wird. Christus, der Bräutigam, die Seele, die Kirche, die Braut, Joh 3, 29. Hieher gehört auch das Gleichnis vom Weinstock und den Reben, wo die Lebensgemeinschaft recht klar dargelegt ist, Joh 15, 15; Jac 2, 23 wird sie eine Freundesgemeinschaft genannt. Diese Vereinigung tritt ein mit dem Glauben; Ephes 3, 17 heißt es, daß Christus durch den Glauben in unseren Herzen wohnt. Deshalb ist auch die Bemerkung richtig: regeneratio, iustificatio. und unio mystica seien Gnadenwirkungen, die enger verbunden seien als mathematische Punkte. Logisch ist die Vereinigung eine Folge der iustificatio, zeitlich fällt sie mit ihr zusammen. Deutlich ist auch schon der Unterschied angedeutet zwischen dem grundlegenden Akt der unio und der Pflege, dem Wachstum derselben, denn einer Steigerung ist sie fähig, wodurch Gott und die Menschheit einander näher und in ein immer vertraulicheres Verhältnis kommen, wobei sich Gott immermehr aufschließen kann, Joh 17, 13 ff.; 14, 23. Der Grund zu diesem Verhältnis ist ja schon gelegt durch den Glauben, aber es wird g e p f l e g t durch die Liebe.

§ 148. Die Mittel durch die diese unio hergestellt wird, sind auf Gottes Seite nach unsern Alten das Wort, Taufe und Abendmahl;

auf menschlicher Seite der Glaube. Die Förderung der Gemeinschaft erfolgt auf Gottes Seite hauptsächlich durch das Gnadenmittel des Worts und des Sakraments des Altars und menschlicherseits durch das fleißige und andächtige Hören, Betrachten und Halten des Wortes Gottes, durch fleißigen Gebrauch des Sakramentes und fleißigen Umgang mit Gott im Gebet, wodurch die Liebe zu Gott geweckt und die Gemeinschaft gepflegt und vollendet wird (Ephes 5, 23, die Liebe zwischen Bräutigam und Braut muß in der Ehe sich vollenden, geläutert werden). Der Mensch wird zuletzt wie Abraham und Mose ein Freund Gottes genannt; durch das Abendmahl werden wir des Fleisches Christi teilhaftig, Joh 6, 56, durch dessen Genuß werden wir in vollem Sinne Glieder seines Leibes, des mystischen Leibes, der Kirche, Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein, Ephes 5, 30; Gen 2, 23. Denn nicht nur die Seele, auch der Leib wird seiner teilhaftig, Joh 6, 54—57, und so wird der Mensch verklärt in sein Bild, II Kor 3, 18. Die Folge ist nach unseren Alten die harmonia affectuum cum Deo triuno: Harmonie der Gesinnung, des Denkens, Wollens, Gefühls mit Gott, eine immer größere Ähnlichkeit mit ihm und die Wiederherstellung seines Ebenbildes. Das ist die Blüte des Christentums. (Bernhard von Clairvauxs Lied gehört hieher: Jesu dulcis memoria = Jesu deiner zu gedenken, oder andere der luth. Kirche: Wie schön leucht uns; O wie selig sind die Seelen).

Die unio mystica ist die notwendige und unmittelbare Wirkung der iustificatio. Die Augustana und Apologie haben diese Lehre nicht. Die Konkordienformel deutet sie nur an, wenn sie sagt Art III, 65: es sei irrtümlich, quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent. Augustin lehrt die unio mystica in seiner schönen Auslegung zu Psalm 40 und 142, ebenso Luther im Galaterbrief. Von Quenstedt ist sie in der lutherischen Dogmatik ausgebildet worden. Abgewiesen wurde auf der einen Seite die falsche Mystik, welche die Grenzen zwischen Gott und Menschen verwischte und eine unio essentialis et corporalis lehrte, und auf der anderen Seite die rationalisierende Weise der Sozinianer und der Reformierten, welche die Einwohnung Gottes selbst leugneten und sie auf das Nahesein des Geistes Gottes beschränkten, oder wie Sozinus auf die moralische Harmonie reduzierten. — Zu erwähnen ist auch die ablehnende Stellung Ritschls zu diesem Lehrstück; er nennt es „apokryph, durch die falsche Mystik und neuplatonische Metaphysik in die lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts als ein wert-

loses und ungesundes Gebilde hereingekommen." Wer nicht an den auferstandenen Gottmenschen glaubt, der kann freilich keine Erfahrung von Joh 14, 23 machen. Wie eng die unio mystica und die Christologie zusammenhängt zeigt Thomasius auf, wenn er sagt: „Wie die lutherische Christologie mit der communicatio idiomatum sich vollendet, so erreicht die lutherische Soteriologie ihre Spitze in dieser unio mystica, welche auf der einen Seite den alten Grundsatz: humana natura capax divinae, auf der andern den verklärten Gottmenschen zur Voraussetzung, die communicatio idiomatum zum Urbilde hat." Nur aus der lutherischen Christologie läßt sie sich rechtfertigen und erklären.

VIII. Conservatio.

§ 149. Die Erhaltung im Glauben, ist die neue und zwar wichtige Stufe der Gnade des Hl. Geistes; denn es ist nicht getan mit dem Akt des Glaubens, sondern es muß das angefangene Wesen des Glaubens auch festgehalten werden bis ans Ende; denn nur wer bis ans Ende beharrt, wird selig. Die Erhaltung ist nun der Akt der Gnade, nach welchem der Herr durch den in den Gerechtfertigten wohnenden Hl. Geist diese gegen des Teufels, der Welt und des Fleisches Anfechtungen, durch welche sie zur Sünde und zum Abfall von Gott gereizt werden, durch übernatürliche Kräfte schützt, ihren Glauben und die Heiligkeit ihres Lebens befestigt und mehrt, daß sie nicht aus dem Stand der Gnade herausfallen, sondern in demselben verharren und ewig selig werden, I Pet 1, 5 f.; I Thess 5, 23. — Es ist Gefahr, daß die Versuchung wieder an den Menschen herantritt und zwar durch die Begierde, da die Lust ablockt von Gott, und durchs Kreuz, das abschreckt. Darum gilt es für den Christen, stets auf der Hut zu sein, gegen die fleischliche Sicherheit zu kämpfen, die meint, das Ziel schon errungen zu haben. Das ist der gefährliche status securitatis, wo der Fall dem Menschen am nächsten ist: „Wer sich dünken läßt, er stehe usw" I Kor 10, 12. Es gilt die Bewahrung des Heilsgutes und die Bewährung des Christen; auf dem Weg zum Ziel gehen noch viele ihres Heils verlustig. Die Christentugend, die hier nötig ist, ist die Treue, verbunden mit Wachsamkeit, Nüchternheit, Standhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit. Es gilt was der Apostel I Kor 16, 13 verlangt, zu tun: „Wachet, stehet im Glauben, seid männlich und seid stark!" Es gilt also nach der Wiedergeburt und Rechtfertigung für den Menschen einen beständigen Kampf mit der Sünde, die er in freier

Weise und selbsttätig überwinden soll, II Kor 12, 7—9. In den Versuchungen soll er sich bewähren und im Glauben befestigen, Jac 1, 12; I Pet 1, 6—7. Prüfung ist die Anfechtung, solange sie als Leiden empfunden und mit Geduld überwunden wird, Rom 7, 24. Zur Versuchung wird sie, wenn die Lust und Neigung des Herzens erwacht und sich regt und zum Bösen sich wenden will. Diese Versuchung kommt nicht von Gott, Jac 1, 13, sondern teils von der Welt, und vom Teufel Mat 18, 7; I Pet 5, 8—9, teils von innen, vom Fleisch, Jac 1, 14; Gal 5, 16. Sie bringt täglich die Gefahr des Falles (Fall, Rückfall, Abfall). Mit dem Fall hört der Kampf auf und tritt der Verlust der inneren Gnadenwirkungen ein, Gal 5, 4. Mutwillige Fortsetzung der Sünde, trotz Vermahnung des Geistes, führt zum Abfall und bringt Verstockung, Heb 10, 26; 6, 4; I Tim 1, 19. Hieher gehört die Sünde wider den Hl. Geist. Das sind die Abgründe und Gefahren, die dem Christen täglich und stündlich das Verderben drohen, besonders bei der eigenen Schwachheit, Mat 26, 41. Dabei ist dem Christen höchster Trost die Treue Gottes, daß er von der Gnade gehalten und im Glauben erhalten wird durch den Hl. Geist, I Thess 5, 23—24; I Pet 1, 5; II Tim 1, 12 in der Hand seines Heilandes, Joh 10, 28, so daß er, wenn auch unter viel Straucheln und Fallen mit größerer oder geringerer Stetigkeit bis ans Ende beharren kann. Es stärkt und tröstet Gottes Treue und setzt der Versuchung Maß, Ziel und Ende, und vollendet sein angefangenes Werk. I Kor 10, 13; Phil 1, 6; I Pet 5, 10; II Kor 1, 21; Rom 8, 26. Dazu muß dann, weil die conservatio zur gratia cooperans gehört, auch die Treue und Mitwirkung des Menschen kommen, Apoc 2, 10; Mat 10, 22; Heb 3, 14, indem er Licht, Kraft und Mittel benützt, die Gott gibt, Wort Gottes, Sakrament, Amt, Gemeinschaft der Christen Heb 10, 25; Gebet Luc 18, 7; Apoc 3, 10; II Tim 3, 14; Luc 8, 13 ff. Denn die Treue des Menschen schließt in sich die Wachsamkeit und Gewissenhaftigkeit, I Kor 16, 13; I Pet 5, 8 ff. So steht man in der Gnade, I Kor 15, 1; Rom 5, 2, kampfbereit, standhaftig in Gebet und Geduld, Ephes 6, 10; I Joh 2, 14. Man kann und soll seinen Beruf und Erwählung festmachen, II Pet 1, 10 und seines endlichen Heiles gewiß sein Rom 8, 39.

IX. Glorificatio.

§ 150. Die Herrlichkeit Gottes wird erkannt in seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit. Es besteht zwischen Heiligkeit und Herrlichkeit ein

enger Zusammenhang. Im Alten Bunde thronte die Herrlichkeit Gottes im Allerheiligsten über den Cherubsfittigen. Im Schönen verklärt sich das Gute. So will denn auch die Gnade, nachdem sie den Menschen geheiligt hat, ihn zur Verherrlichung bringen. Es läßt der Heilige Geist nicht ab, als bis er das Werk am Menschen und ihn selbst vollendet hat an Leib und Seele. So führt er ihn durch den Tod aus dieser Zeit in das himmlische Jerusalem, wo die Seele, wiewohl ohne den Leib, doch nicht ohne entsprechende Organe Gott und Christum schaut und in Gemeinschaft der Engel und Auserwählten die ewigen Güter und Freuden genießt, Phil 1, 6; II Kor 5, 1 ff.; Heb 12, 22 ff. Sie wartet dann auf die Auferstehung des Leibes und dessen Verherrlichung beim Anbruch des Gottesreiches mit seiner Vollendung, Rom 8, 23; Joh 17, 24; Phil 3, 20. Mit Eintritt desselben ist die glorificatio vollendet. Rom 8, 30.

In der Vollendung kommen alle Stufen der Heilsordnung zu ihrem Ziel. Die Berufung erweist sich als unumstößliche Wahrheit der ewigen Erwählung durch die Tat. Das Licht der Erkenntnis, womit hienieden der Christenglaube und die Christenhoffnung genährt wird, wird dort zum unmittelbaren Schauen. Auch die Bekehrung und Reue hört nicht auf, indem die Sündenerkenntnis und Reue (rücksichtlich der Vergangenheit) erst dann eine vollendete wird, ohne daß sie die Seligkeit stört, weil sie in vollkommenster Harmonie ist mit dem Bewußtsein der Gnade und weil dort auch die Einsicht in die Sünden tilgende Kraft des Blutes Christi vollendet wird, Hes 39, 26; 36, 31 f. Die Wiedergeburt, die hier in dem innersten Mittelpunkt des Geistes beginnt und allmählig zur Erscheinung kommt, vollendet sich in der Verklärung des Leibes durch die Auferstehung bei der allgemeinen Wiedergeburt der Dinge. Die Erneuerung hört zwar insofern auf, als der alte Mensch aufhört, aber es entfalten sich dort erst alle Kräfte zur Heiligung, die hier gebunden sind, völlig. Die Vereinigung mit Gott kommt zu ihrer vollkommenen Darstellung bei den einzelnen, indem der innewohnende Geist sie durchleuchtet, so daß sie seine Herrlichkeit ausstrahlen, jeder in seinem Maße. An Stelle der Versuchung tritt die fahrlose Sicherheit; darin wandelt sich die erhaltende Gnade. So fehlt doch der Preis nicht, der unsterbliche Dank nicht, für die Errettung aus tausend Gefahren Leibes und der Seele, die auch dort erst völlig erkannt wird. Apoc 1, 6; 7, 14—17.

II.

Die Gnadenmittel, Wort und Sakrament Media salutis

oder das sakramentliche Walten des Hl. Geistes in den Stiftungen des Herrn zum Zweck der Lehre und des Kultus in der christlichen Gemeinschaft.

a) Einleitendes.

§ 151. Die Gnadenmittel gehören dem Gebiet der Sichtbarkeit (Wahrnehmbarkeit für die Sinne) und Gemeinschaft an. Sie sind 1. Stiftungen und Einrichtungen des Herrn, in welchen der Herr seine ganze Heilsfülle, den Ertrag und Erwerb seines Erlöserlebens, d. h. die Frucht seines Lebens, Leidens, Sterbens und Auferstehens zum Zweck der Zueigung an die ganze Menschheit niedergelegt hat, wodurch rechte Lehre und rechter Gottesdienst für alle Zeiten gesichert ist. Dies ist die große Bedeutung der Gnadenmittel, worin wir uns hauptsächlich von den Reformierten unterscheiden; diese sehen in ihnen bloße signa. Bei uns sind sie wirklich wirksame media, instrumenta salutis, Mittel und Träger des Heils. Augustana V; XIII.

2. Sie sind eben damit auch vehicula = Träger der Gnadengegenwart Christi selber, sie vermitteln die fortwährende Gnadengegenwart des Herrn inmitten seiner Kirche, Mat 28, 20. An den Befehl, die Gnadenmittel zu handhaben: predigen, taufen, ist angeschlossen die Verheißung der fortdauernden Gegenwart des Herrn bei seinen Jüngern.

3. Sie haben auch eine Bedeutung für die Gemeinschaft, aber nicht bloß, daß sie die Gemeinschaft darstellende und sie zusammenhaltende signa für die Gläubigen sind, sondern sie sind auch gemeinschaftsbildend. I Kor 10, 17; 12, 12, 13. Durch und um das Wort werden wir gesammelt, durch die Taufe in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen; im Abendmahl haben wir die innigste Gemeinschaft mit Christo und untereinander. Die Alten nannten's darum auch das Sakrament der Bruderliebe. Sie haben teils selbständige Existenz, wie das geschriebene Wort, in einer bleibenden Gestalt, teils gewinnen sie Existenz in der Handlung durch die Diener des Worts. Ihre Handhabung ist das sakramentale Walten des Hl. Geistes in der Kirche, ein göttliches, wenn auch durch Menschen sich vollziehendes Walten, wodurch die Gemeinde gesammelt, gefördert

und zum Ziel geführt wird. Daneben ist aber auch eine rezeptive Tätigkeit des Menschen nötig, nämlich der Glaube.

4. Die Gnadenmittel haben entsprechend der gottmenschlichen Beschaffenheit des Heilsmittlers, und der geistleiblichen Beschaffenheit des Menschen, für den sie bestimmt sind, einen gottmenschlich, geistleiblichen Charakter, wie ja auch die Kirche; denn der Herr selbst, der sie gestiftet hat, ist Gott und Mensch; in ihm vereint sich Sichtbares und Unsichtbares; der Mensch ist Geist und Leib, so ist es erklärlich, daß sie einen geist-leiblichen Charakter haben. Dies gilt nicht bloß von Taufe und Abendmahl, sondern auch vom Wort, in dem sich auch Geistiges mit sinnlich Wahrnehmbarem, der Gedanke mit dem sinnlichen Laut und Schall vermählt, so daß man nicht mit Unrecht zwischen der Menschwerdung Christi im Fleisch und der Verkörperung des Hl. Geistes im Wort eine Analogie gefunden hat, nämlich: das inspirierte Wort sei vergleichbar der Menschwerdung Gottes in Christo; freilich ist es keine persönliche Vereinigung.

b) Dogmengeschichtliches.

§ 152. Es ist zunächst zu beachten, daß sich hier zwei Irrtümer herausgebildet haben:

1. Die überkirchliche romanisierende Anschauung von der Kraft der Sakramente und ihrer Wirkung ex opere operato. Wenn nur die Sakramente richtig gehandelt werden, gemäß ihrer Einsetzung, und wenn der Empfänger sich nicht in einer Todsünde befindet, die einen Riegel vorschieben würde (ni obex ponatur), so tritt der heilsame effectus, die seligmachende Wirkung unfehlbar ein, ohne daß er sich empfänglich macht und vorbereitet. Keine positive Bereitschaft, kein Akt des Glaubens ist dazu nötig, so wenig wie bei einem Arzneimittel.

2. Dieser römischen Auffassung ist völlig entgegengesetzt die unkirchlich spiritualistische Richtung des Mystizismus und der Reformierten mit ihren Sekten, nach denen die Sakramente wirken ex opere operantis, d. h. infolge der Tätigkeit des wirkenden Menschen, wo es hauptsächlich auf die wahre Bereitschaft des Menschen ankommt, auf den Glauben. Dieser wirkt die Gegenwart Christi. Die Ungläubigen empfangen z. B. im Hl. Abendmahl bloß die Zeichen, keinen Leib und Blut Christi. Der Glaube macht hier eigentlich erst das Sakrament wirksam; alle objektive Wirkung der Sakramente ist geleugnet, alles verlegt ins Gebiet der

Subjektivität. Es vollbringt Christus an den Erwählten innerlich, was das Sakrament äußerlich darstellt.

3. Die rechte Mitte zwischen beiden Anschauungen stellt die lutherische Kirche dar. Die Wirklichkeit der Sakramente ist unabhängig vom Glauben, nicht aber der heilsame, segensreiche Empfang. Hier wird sowohl die objektive Wirkung der Sakramente, als auch die subjektive Bedingung auf Seite des Menschen anerkannt. Dies gilt auch vom Wort. Es ist niemand absolviert, weil über ihn die Absolutionsformel gleich einer Zauberformel gesprochen ist, sondern nur der ist absolviert, der das Wort gläubig erfaßt.

I. Das Wort.

§ 153. Das Wort ist das primäre vornehmste Gnadenmittel, daher wird es zuerst abgehandelt. Wenn auch die Sakramente den Menschen in eine völligere Gemeinschaft mit Christo setzen, weil sich ihre Wirkung auch auf den Leib erstreckt, so würden sie doch ohne das Wort unverständliche Zeremonien bleiben. Durch sein Wort hat der Herr seine Jünger um sich gesammelt, und durch dasselbe haben die Apostel am ersten Pfingstfest, wie weiterhin, eine Gemeinde Jesu in der Welt gesammelt. Wir sind zwar durch Tatsachen erlöst, aber sie können uns nur durchs Wort zugeeignet werden; darum bestimmt der Herr beim Scheiden seine Jünger zu Predigern des Wortes. Es heißt Luc 8, 11; Mat 13, 19 der Same, aus dem das Himmelreich erwächst. Rom 10, 17 heißt es: „Der Glaube kommt aus der Predigt". Das liegt schon im Wesen des Wortes begründet, z. B. auf natürlichem Gebiet, im weltlichen Verkehr. Aller geistige Besitz kann auch nur durchs geschriebene oder durchs gepredigte Wort mitgeteilt werden. Das geschriebene Wort alten und neuen Testaments ist die in sich geschlossene Urkunde der göttlichen Offenbarung, wie Hofmann sagt, aber noch mehr, es ist ein Vermächtnis, ein Schatz für die spätere Zeit, ein Zeugnis, nach Form und Inhalt göttlich eingegeben und deshalb unfehlbar, die einzige Norm in Glaubenssachen, vollkommen deutlich und aus sich selbst verständlich. Es ist die Basis, auf der die ganze Kirche mit ihrer lehrenden Tätigkeit ruht.

Die Lehre vom Wort kommt zweimal in der Dogmatik vor. Einmal im Anfang, bei den Prolegomena, wo es betrachtet wird als die Erkenntnisquelle der Wahrheit und hier als das heilswirkende Mittel. Weil der Geist dem Worte innewohnt, so gehen seine Wirkungen bloß auf das bewußte Leben; darum wird es in zwei Stellen, nämlich I Pet 1, 23 und

Jac 1, 18, der Same der Wiedergeburt genannt. (Gegen die Enthusiasten, Spiritualisten). Im Wort wirkt der Geist, darum hat das Wort eine übernatürliche, unausbleibliche Wirkung, es ist eine Gotteskraft, efficacia Rom 1, 16; I Kor 1, 24; Joh 6, 65, 68. Daher ist die Bestimmung der Jünger, zu zeugen, immer in Verbindung gesetzt mit der Verheißung des Hl. Geistes; Act 1, 8; Joh 20, 21. 22. „Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch auch", und dabei hauchte Jesus sie an. Wenn also die Jünger in Christi Auftrag reden, so ist es der Hl. Geist, der durch sie redet, und nur durch Innewohnung des Hl. Geistes ist das Wort ein wirksames Gnadenmittel I Pet 1, 12; II Pet 1, 21. Das Innewohnen des Hl. Geistes im Wort hat die lutherische Kirche auch immer festgehalten im Gegensatz zu den Schwärmern, die eine unmittelbare göttliche Eingebung neben dem Wort behaupten, und allen Zusammenhang zwischen Geist und Wort leugnen. So sagt die Kokordienformel II, 5: Huic verbo adest praesens spiritus sanctus et corda hominum aperit.

1. Gesetz und Evangelium.

Das Wort Gottes zerfällt in Gesetz und Evangelium, wofür sich auch der andre Ausdruck „Buchstabe und Geist" findet. Dabei ist aber dem Irrtum vorzubeugen, als ob unter Buchstabe der wörtliche Sinn der Schrift, und unter Geist der verborgene, geheime verstanden sei, sondern „Buchstabe" wird II Kor 3, 6 das Gesetz im Unterschied vom Evangelium genannt, Joh 1, 17, weil es in Buchstaben in steinerne Tafeln gegraben ist, und nur äußerlich an die Menschen herantritt mit Forderung und Drohung, ohne die Kraft zur Erfüllung zu geben. Obwohl Gottes Wort, so ist es doch bloße Forderung, die nur töten und verdammen kann, Buchstabe, der kein Leben geben kann. Das Gesetz ist kein Gnadenmittel, das den Geist mitteilt. Gal 3, 21; 4, 25.

Das Evangelium heißt „Geist", sofern es Kraft verleiht, das Gute zu wollen und zu tun, an Gott zu glauben, und so die Seligkeit zu erlangen, was durchs Gesetz unmöglich war, durch welches wir vielmehr unter den Fluch gekommen sind. Von dem Fluche und der Knechtschaft des Gesetzes hat uns Christus befreit Gal 3, 13; Rom 8, 15. Aber für die Erlösten und Gläubigen ist die Verbindlichkeit des Gesetzes nicht aufgehoben, Rom 3, 31. Es ist nur die Stellung zum Gesetz eine andere geworden I Kor 9, 21; Rom 7, 20—25, es ist ins Herz geschrieben. Man unterscheidet unter Beschränkung auf das Moralgesetz daher einen dreifachen Brauch des Gesetzes.

a) Der usus politicus, indem es dem Gottlosen als Riegel dient I Tim 1, 9 und dem homo irrenatus vermeint ist;

b) usus elenchticus*), indem es dem Sünder als einem homo renascens als Spiegel dient, Rom 3, 20; Gal 3, 24;

c) usus didacticus, indem es dem Christen als homo renatus als Regel eines gottseligen Wandels dient. I Kor 9, 21, II Tim 3, 16, 17; Rom 13, 8—10; die Bergpredigt. — Conc.-Form. Art. V und VI.

2. Der Unterschied von Gesetz und Evangelium.

§ 154. Unter Evangelium versteht man zunächst die frohe Botschaft von der Vergebung der Sünden um des stellvertretenden Leidens und Sterbens Jesu Christi willen. Rom 10, 15; Luc 2, 10; Act 20, 24; Ephes 1, 13; 6, 15; II Kor 5, 19; Joh 6, 68; Rom 1, 16—17, Ephes 2, 13. Hier heißt es Gesetz, nämlich als Richtschnur, als von Gott geordneter Weg. Es heißt auch Gesetz des Glaubens Rom 3, 27, des Geistes Rom 8, 2; Geist II Kor 3, 6, Gesetz der Freiheit Jac 1, 25. Es macht lebendig und selig Rom 1, 16. Aber dabei ist der Mißverstand abzuwehren, als enthalte das AT bloß Gesetz, und das NT bloß Evangelium. Alles, was vielmehr in der Schrift den Menschen aufrichtet, seinen Glauben stärkt, Gnade verheißt, ist Evangelium; alles aber, was fordert und verdammt, ist Gesetz, sei es im alten oder neuen Testament.

Gesetz und Evangelium muß unterschieden, darf nicht, wie Agrikola**) wollte, geschieden werden. Bloße Gesetzespredigt macht den Menschen entweder selbstgerecht oder verzweifelt; bloße Evangeliumspredigt faul, sicher, lax, weil der Sporn zur Heiligung fehlen würde und die Furcht vor Gottes Strafe über die Sünde. Das bereitet auf das andere vor; das Gesetz wirkt ein Verlangen nach Gnade und macht empfänglich fürs Evangelium. Das Evangelium hebt das Gesetz nicht auf, sondern richtet es auf, Rom 3, 31. Auf der richtigen Unterscheidung

*) Der zweite usus legis heißt auch paedagogicus und befaßt auch die Unterweisung durch hl. Typen, wie es im Hebräerbrief geschieht z. B. cap 10, 1 ff.

**) Agrikola sagte: man solle aus dem Leiden Jesu nur Buße predigen, das Gesetz brauche man nicht, es gehöre aufs Rathaus. Das kann man freilich tun, aber nur den Gläubigen; auch ist das Leiden Jesu in erster Linie eine Gnadenpredigt: Also hat Gott die Welt geliebt Joh 3, 16. In zweiter Linie kann man es auch als Bußspiegel benützen; aber das Gesetz muß vorangehen: denn das muß zuerst den Schlüssel dazu geben. Man muß aus dem Gesetz erst wissen, was es um Gottes Zorn, der großen Forderung und der Sündenschuld ist.

und Teilung von Gesetz und Evangelium II Tim 2, 15 beruht alle evangelische Erkenntnis und alle seelsorgerliche Weisheit der Prediger.

Das Wort „Gesetz" selbst hat verschiedenen Sinn: im engeren befaßt es das Moralgesetz, im weiteren die ganze Offenbarung, die durch Moses geschah. Der gesetzliche Teil derselben wird gegliedert in das moralische, bürgerliche und Zeremonialgesetz, in allgemeine Bestimmungen und in individuell israelitische z. B. Leviratsehe. In dieser Beziehung enthält es auch zeitgeschichtlich bedingte Unvollkommenheiten wie die Scheidung durch Ausstellung eines Scheidebriefes Mat 19, 3—9.

Den Unterschied nun zwischen Gesetz und Evangelium sucht die römische Kirche zu verwischen, sie macht Christus zu einem novus legislator und sein Evangelium zu einer lex nova. Sie beruft sich dabei auf Joh 16, 8, 9. Der Unglaube, eine neutestamentliche Sünde, werde im Evangelium bestraft und mit Strafe bedroht. Hiezu bemerkte schon richtig Hollaz: Der Unglaube mit Rücksicht auf das genus ist schon im AT bestraft, mit Rücksicht auf das Objekt erscheint er in der angegebenen Stelle als Unglaube Christo gegenüber. Der Unglaube im letzteren Sinn ist auch schon im ersten Gebot verboten; denn dieses befiehlt, an Gott zu glauben, sei es nun, daß man Gott als Schöpfer, Erhalter oder Erlöser betrachtet. Jeglicher Unglaube wird vom Gesetz gestraft. Das Evangelium zeigt nur ein neues Objekt des Unglaubens. Gesetz und Evangelium sind toto coelo (II Kor 3, 6 ff.) voneinander geschieden. Sie unterscheiden sich nämlich schon 1. in ihrem Verhältnis zur Erkenntnis des natürlichen Menschen. Das Gesetz ist auch der natürlichen Vernunft einigermaßen bekannt, Rom 2, 14, 15. Das Evangelium aber ist ein Geheimnis, I Tim 3, 16: *μυστήριον*. Ein Ausdruck, der vom Gesetz nie gebraucht wird.

2. In Bezug auf den Gegenstand und Inhalt. Das Gesetz ist Forderung, das Evangelium Mitteilung einer Gabe, Gnade und Wahrheit Joh 1, 17. Das Gesetz fordert eine Leistung des Menschen, das Evangelium bietet die Leistung Christi für die Menschen dem Glauben dar. Das Gesetz fordert Werke, ist eine Lehre der Werke, Rom 3, 27; das Evangelium will geglaubt werden, ist eine Lehre vom Glauben, Rom 3, 27; Gal 3, 12.

3. Mit Rücksicht auf die Bedingung, unter der die Verheißung des Lebens geschieht. Die Verheißung des Gesetzes ist an die Bedingung des vollkommenen Gehorsams vonseite des Menschen geknüpft, eine Bedingung, die nie erfüllt wird: das ewige Leben erscheint als Lohn. Die gnadenreichen Verheißungen des Evangeliums sind keine bedingten,

sondern sind absolut. Das ewige Leben ist ein Geschenk um eines fremden (nicht des eigenen) Gehorsams willen. Act 16, 31.

4. Mit Rücksicht auf das Subjekt, dem beides gilt. Das Gesetz ist für unbußfertige Sünder gegeben, damit sie zur Buße geführt werden; das Evangelium aber für die bereits Zerknirschten.

5. Hinsichtlich der verschiedenen Wirkungen:

das Gesetz fordert,	das Evangelium gibt,
das Gesetz droht,	das Evangelium verheißt,
das Gesetz straft und schreckt,	das Evangelium tröstet,
das Gesetz verdammt,	das Evangelium rechtfertigt,
das Gesetz tötet,	das Evangelium macht lebendig und selig.

Zwischen Gesetz und Evangelium besteht aber auch eine Zusammengehörigkeit:

1. Hinsichtlich des Autors. Beide stammen von Gott.

2. Hinsichtlich der allgemeinen Geltung. Beide gehören für alle Menschen.

3. Hinsichtlich des Endzwecks. Beide sollen zum ewigen Leben dienen.

4. Hinsichtlich der Dauer. Beide sind unvergänglich. Das Moralgesetz ist der „ewige und unwandelbare Wille Gottes"; das Evangelium eine Predigt, die ewig gilt.

Gesetz und Evangelium sind in der Praxis aufs engste verbunden. Sie wirken zusammen:

1. bei der Buße; das Gesetz bewirkt die contritio; das Evangelium die fides;

2. bei der Heiligung; das Gesetz gibt Norm und Regel, das Evangelium aber die Kraft.

Sofern der Gläubige noch den alten Menschen an sich hat, dient ihm das Gesetz auch als Sündenspiegel und Riegel, sei es im A oder NT.

3. Die Predigt des Wortes.

§ 155. Die Predigt des Wortes ist eine göttliche Stiftung Mat 28, 20; Marc 16, 15, gehandhabt vonseiten der Kirche und des Amtes, Ephes 4, 11—12. Die Kraft der Predigt der berufenen Diener Christi liegt darin, daß sie in Gottes Namen und Auftrag Gottes Wort repro-

duzieren, d. h. als etwas, das man innerlich verarbeitet hat, wiedergeben; und in lebendigem Glauben verkündigen Rom 1, 16, 17; Luc 10, 16. Auf diese Weise redet der Herr mit seiner Gemeinde immerwährend, und wirkt durch seinen Geist auf die Herzen der Zuhörer, die vertrauensvoll, doch prüfend zuhören, I Kor 14, 29; I Joh 4, 1; Act 17, 11. Der vom Herrn selbst gewiesene Weg ist: „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur!" „Ihr sollt meine Zeugen sein!" Die Weise der englischen Bibelverbreitung, (Errichtung von Druckereien für Bibeln, die dann einfach kolportiert werden, damit durch sie der Glaube verbreitet werde ohne Missionare und Prediger), entspricht daher nicht der neutestamentlichen Missionsordnung. Es heißt gehet hin, nicht schicket Bibeln hin! Wie sollten sie glauben ohne Predigt? Der Glaube kommt aus der Predigt ἐξ ἀκοῆς Rom 10, 14—17. Nicht dem geschriebenen Wort als solchem, sondern dem Wort des Zeugnisses ist die efficacia zunächst vorzugsweise zugeeignet. Zur Erkenntnis des Heils führt das gepredigte Wort, nur im Ausnahmefall das Geschriebene. Die Stelle II Tim 3, 15—17 kann in diesem Falle nichts beweisen; denn Timotheus war von seiner Mutter und Großmutter unterrichtet worden. Das Lesen ist nur Vorbereitung, vielmehr noch repetitio und Prüfung, Act 17, 11, kann aber auch zur Förderung dienen*).

4. Ist die Predigt auch Gottes Wort?

Schlechtweg kann man die Predigt dem Worte Gottes nicht gleichsetzen. Luther unterscheidet in der Auslegung des dritten Gebotes: Die Predigt und sein Wort. Löhe sagt: „Die Predigt ist Gottes Wort, wenn sie es ist und soweit sie es ist," d. h. sofern sie aus der Schrift geschöpft und gewachsen ist, Auslegung und Anwendung der Schriftgedanken ist. Die Predigt ist nicht eine pure Wiedergabe des Wortes, nicht eine Aneinanderreihung von Bibelsprüchen, viel weniger noch ein Gespinst aus des Predigers Herzen und Gedanken, sondern aus dem Wort erwachsen, wie die Ähre aus dem Samenkorn. Der Prediger soll keine Spinne sein, auch keine Ameise, die bloß zusammenträgt, sondern wie eine Biene den Honigsaft einsaugt, in ihrem Innern verarbeitet, und dann wieder von sich gibt, so soll die gläubige Persönlichkeit aus dem Worte schöpfen, es sich assimilieren, so daß es durch seine individuelle Eigentüm-

*) Für den Kämmerer war das Lesen im Propheten Jesaias gewiß eine Vorbereitung auf den Glauben gewesen, aber erst die Predigt des Philippus half ihm zur Erkenntnis des Heils. Sein Wort Act 8, 31 gilt auch heute noch.

lichkeit hindurchgeht, und nun als Erfahrenes, als sein Eigenes von Gott ihm Geschenktes wiedergeben. So ist dann das geschriebene Wort das ursprüngliche, das gepredigte, aber das abgeleitete Wort Gottes. Wie nun das geschriebene Wort aus der unmittelbaren Erleuchtung des Hl. Geistes geflossen ist, so hat der Prediger sein Licht aus dem Worte Gottes. Dem Kern nach ist solche Predigt Gottes Wort (Predigt Pauli und Silas usw.), doch ist sie nicht unfehlbar, und daher ist die Prüfung der Gemeinde nicht bloß zustehend, sondern geboten I Thess 5, 21; I Joh 4, 1. Die Predigt ist aber auch ein wichtiger Akt des Gottesdienstes Act 2, 42, bei dem die Gemeinde in einen lieblichen Umgang mit Gott tritt, in betender Betrachtung seinen Worten lauschend, die durch den Prediger vermittelt, an sie gelangen. (Maria zu den Füßen Jesu; Kornelius Act 10, 33).

5. Das Wort der Absolution.

§ 156. 1. Unterschieden vom Wort der Predigt ist das Wort der Absolution. Sie ist eine besonders feierliche Anwendung von Gottes Wort. Was die Predigt im allgemeinen anbietet, so daß zur offnen Tafel alle eingeladen werden, nämlich die Gnade Gottes, das eignet die Absolution speziell durchs Amt jedem zu, der kommt, mit Rücksicht auf sein individuelles Heilsbedürfnis. Daher gibt die Absolution dem Gläubigen besonders die Gewißheit der Vergebung. Sie gehört zu dem vom Herrn gestifteten Schlüsselamt, Mat 18, 18; Joh 20, 22, 23 und ist daher eine göttliche Stiftung. Hier handelt Gott durch den Mund seiner Diener mit dem einzelnen, indem er die Sentenz der Freisprechung verkündigen läßt, wenn er es mit bußfertigen Sündern zu tun hat. Über die Unbußfertigen wird die Retention ausgesprochen; sie ist aber nicht durchaus besonders auszudrücken, da nur der absolviert wird, der bußfertigen Glaubens ist. Gott bekennt sich zu beiden, zur Absolution und Retention, wenn sein Diener in seiner Ordnung handelt, als hätte er es selbst getan. Wenn die Grade der Ermahnung erfolglos bei einem Sünder erschöpft sind, so erfolgt der Bann und die Exkommunikation.

2. Die Arten der Absolution.

Man unterscheidet Absolution im weiteren und engeren Sinn. Absolution im engeren Sinne ist die allgemeine und die feierliche Privatabsolution. Letztere ist pädagogisch am wirksamsten, darum wird sie, wie überhaupt die amtliche Absolution, in unseren Bekenntnisschriften,

als für das geistliche Leben höchst wichtig angesehen, als eine göttliche Einrichtung. So heißt es Aug XI: In der Kirche soll man privatam absolutionem erhalten, und nicht fallen lassen, wiewohl in der Beichte nicht not ist, alle Missetat und Sünden zu erzählen, dieweil doch solches nicht möglich ist. Ps 19, 13. Wer kennt die Missetat? Ferner sagt Aug XXV: Gott fordert, dieser Absolution zu glauben, nicht weniger, denn so Gottes Stimme vom Himmel erschölle; und uns dero fröhlich trösten und wissen, daß wir durch solchen Glauben Vergebung der Sünden erlangen.

Apol XII, Müller S. 173. „Wer euch hört, der höret mich. Darum sollen wir das Wort der Absolution nicht weniger achten noch gläuben, denn wenn wir Gottes klare Stimme vom Himmel höreten, und die Absolution, das selige tröstliche Wort, sollte billig das Sakrament der Buße heißen."

Art. Schmalc. VIII: „Weil die Absolutio oder Kraft des Schlüssels auch eine Hilfe und Trost ist, wider die Sünde und böse Gewissen im Evangelio durch Christum gestiftet, so soll man die Beicht oder Absolution bei Leibe nicht lassen abkommen in der Kirchen, sonderlich um der blöden Gewissen willen, auch um des jungen, rohen Volkes willen, damit es verhört und unterrichtet werde in der christlichen Lehre."

3. Die zweite Art der Absolution ist die Absolution im weiteren Sinn genommen, die brüderliche Tröstung, consolatio fraterna, welche frei sein kann, im Unterschied von der formellen in der römischen Kirche*). Sie gehört zum allgemeinen Priestertum, daher kann ein jeder gläubiger Christ seinen Bruder in Gewissensnot trösten Jac 5, 16. Luther selbst empfing auf diesem Wege den ersten Funken evangelischen Lebens.

Die Absolution wurde durch die Pietisten und Reformierten entleert. Der Pfarrer könne nicht vergeben, sondern nur erklären. Aber die Absolution ist nicht bloß deklarativ sondern auch kollativ. Die Vergebung wird dem Bußfertigen zugesprochen, daher beginnt auch die Formel: Ich spreche los. Keine Schriftstelle heißt „Sprechet einander die Vergebung!" Darum geht Luther im Brief an die Böhmen zu weit, wenn er es für berechtigt erklärt, dem Bruder die Absolution zu erteilen. Dies Recht gehört den Haushaltern über Gottes Geheimnissen.

---

*) Die Confabulatio fraterna aus der alten Kirche lautete: „Der allmächtige Gott erbarme sich deiner und führe dich durch Vergebung deiner Sünden ins ewige Leben."

II. Die Sakramente.

1. Allgemeines.

a) Ähnlichkeit und Unterschied der Sakramente vom Wort.

§ 157. Die alten Dogmatiker betonen die wesentliche Identität der Sakramente mit dem Wort. Idem est effectus verbi et sacramentorum, die Wirkung ist Vergebung der Sünden. Dabei verschwindet der Unterschied zwischen Wort und Sakrament. Das Sakrament ist eben nicht ohne das Wort, es ist das Sakrament aber doch auch verschieden vom Wort. Die Sakramente haben zwar auch die Wirkung wie das Wort, Vergebung der Sünden, sie haben aber auch noch eine besondere Wirkung. Das zeigt sich schon in der verschiedenen Weise, wie Wort und Sakrament dem Menschen nahe treten. Das Wort wirkt zunächst nur auf den Geist, auf das Personenleben des Menschen, und setzt Verstand, Vernunft und Willen voraus. Die Sakramente dagegen wirken auch auf das Naturleben des Menschen, auf seinen geistleiblichen Wesensbestand, abgesehen von jeder Selbstbetätigung durch Verstand und Willen. In dieser konzentrierten Wirksamkeit des Sakraments liegt die Möglichkeit, daß auf diesem Wege auch eine Einwirkung geschieht auf die Seele eines Kindes, das noch nicht zum persönlichen Leben erwacht ist. Diese Annahme läßt sich genügend begründen aus einer Reihe von Schriftstellen, z. B.: „Wir sind alle zu einem Leibe getauft" 1 Kor 12, 13. (Die Kirche ist der Leib Christi) — Zum andern ist aber auch wichtig die geistleibliche Beschaffenheit des Sakraments. Es tritt durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes Natur- und Gnadenreich in innige Verbindung. Bei den Sakramenten müssen wir annehmen, daß sie, besonders die Kindertaufe, zunächst wirken auf das Naturleben, und von da auf das Personenleben; umgekehrt ist es beim Wort. Aber die Vereinigung des Elementes mit der Geisteswirkung ist nicht ohne Wort, sondern die Sakramente sind in Gottes Gebot gefaßt und mit Gottes Wort verbunden. Durch das Wort wird uns das spezifische Gnadengut erst faßlich,*) und ohne Wort können die Sakramente nicht vollzogen werden, wie schon Augustin sagt: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.

*) Also ist das Wort nichts vom Sakrament toto genere Verschiedenes, und deswegen haben die Alten die Ähnlichkeit auch hervorgehoben, da sie sagten, das Sakrament sei verbum visibile, das Wort verbum audibile.

Die Sakramente gewähren mehr als das Wort, sie sind die vollkommensten Offenbarungen des verklärten Christus, auch nach seiner verklärten Leiblichkeit und sind zugleich die größte Verhüllung des Herrn, deshalb mysteria. Das ist uns geläufig und weniger wunderbar, daß geistige Güter uns durchs Wort zugeeignet werden, als daß Übernatürliches, Geistiges, an irdische Substanzen geknüpft ist cfr z. B. Baum des Lebens Apoc 22, 2.

Was Sakramente sind und worin ihre Bedeutung liegt, sagt schon Aug XIII: 1. „Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens", was aber die Bedeutung nicht erschöpft. 2. Erweckungs- und Stärkungsmittel des Glaubens. 3. notae professionis, daran man äußerlich einen Christen erkennen möge. Sie sind also Bekenntnisakte für die Christen; insofern scheiden sie nach außen, wie sie nach innen einigen. Wer getauft ist und das hl. Abendmahl empfängt in einer Gemeinschaft, bekennt sich zu derselben. Damit ist das Urteil über die Union gefällt, die diesen Charakter des Sakramentes leugnet. Damit ist schon angedeutet, daß sie die unentbehrlichsten Mittel sind, den Menschen in die Kirche einzugliedern, und ihn so immermehr mit ihr verwachsen zu lassen, und daß sie gemeinschaftsbildend sind. Sie sind nicht bloß signikativ sondern konstitutiv. Die Hauptsache dabei aber ist, daß wir durch die hl. Taufe in Christum eingepflanzt werden, und durch das hl. Abendmahl in dieser Gemeinschaft erhalten werden; sie sind also die kräftigsten Mittel zur innerlichen Vereinigung mit Gott und den Brüdern im Glauben und in der Liebe.

b) Begriff und Zahl der Sakramente.

Die Zahl hängt natürlich vom Begriff ab. Der lutherische Begriff ist abstrahiert von Taufe und Abendmahl, während die römische Kirche einen weiteren Begriff hat: „eine heilige Handlung, durch welche überhaupt ein himmlisches Gut vermittelt wird." „Sacramentum" ist kein Schriftausdruck, sondern er stammt aus dem weltlichen Sprachgebrauch und hat juristische Bedeutung. Objekt oder Mittel der Weihe; es wird z. B. damit bezeichnet der Betrag von Geld, welches zwei streitende Parteien bei Anhängigmachung einer Klage am hl. Ort oder beim Pontifex zu deponieren hatten, und das der unterliegende Teil verlor. Ferner wird es im militärischen Sinn gebraucht: sacramento aliquem adigere, den Fahneneid schwören lassen. Mehr kann aus dem heidnischen Sprachgebrauch nicht eruiert werden, als „heilige Handlung". Die

Vulgata hat das Wort aufgenommen, indem sie das Wort *μυστήριον* in Ephes 5, 32 mit sacramentum übersetzte, woraus sich für Sakrament der allgemeine Begriff ableitete: „geheimnisvolle (1 Kor 4, 1) heilige, von Gott eingesetzte Handlungen, die dem Menschen Heil und Segen bringen". Nach manchen Schwankungen fixierte sich in der römischen Kirche ihre Zahl auf 7: Taufe, Firmung, Buße (Beichte und Absolution), Abendmahl, Ehe, Priesterweihe und letzte Ölung. Die Siebenzahl ist willkürlich, aber hernach wurde sie auch theoretisch zu rechtfertigen gesucht. Die Begründung führte geistreich Thomas von Aquin, indem er eine vollständige Parallele zog zwischen dem natürlichen und geistlichen Leben, in folgender Weise und zwar in drei Gruppen:

1. Durch die Geburt tritt der Mensch ins leibliche Leben, dem entspricht auf geistlicher Seite die Wiedergeburt in der Taufe. Der Mensch muß dann wachsen und erstarken — dem steht gegenüber das Sakrament der Firmelung. Das natürliche Leben bedarf auch der Nahrung, so auch das geistliche durch das Sakrament des Altars.

2. Nun unterliegt aber das leibliche Leben manchen Störungen durch Krankheiten, die Heilung notwendig machen — das Christenleben wird gestört durch die Sünde, zu deren Heilung die Sakramente der Buße und der letzten Ölung dienen, wovon die Absolution die Sündenwunden der Seele heilt, und von der Ölung wird behauptet, daß sie die Überreste (reliquias) der Sünde tilge und auch leiblich Genesung gebe, wenn es der Seele frommt.

3. Alles Leben hat die Tendenz der Fortpflanzung, und so wird denn auch die Kirche vermehrt leiblich durch die Ehe — sacramentum matrimonii, geistlich durch die Priesterweihe, ordo impositionis manuum — aber es ist klar, daß hier ein weiterer Begriff von Sakrament zugrunde liegt.

Zwei Sakramente heben sich vor den andern heraus. Sie haben einen spezifischen Unterschied. Sie haben von Gott geordnete Elemente zu den Einsetzungsworten. Eins dient für den Anfang des geistlichen Lebens, eins für die Förderung des vorhandenen geistlichen Lebens durch Speise und Trank: Taufe und hl. Abendmahl. So fixiert sich der luth. Sakramentsbegriff. Die Symbole schwankten im Anfang in Betreff der Absolution und Ordination*, aber jetzt lautet die Definition: „Ein

*) So heißt es in der Apologie XII, 42 „die Absolution sollt billig das Sakrament der Buße heißen" und XIII, 12: „Wenn man das Sakrament des Ordens also verstehen wollt, so möcht man auch das Auflegen der Hände ein Sakrament nennen."

Sakrament ist eine von Gott selbst eingesetzte, heilige Handlung, wodurch unter sichtbaren, irdischen Zeichen unsichtbare himmlische Gnadengüter samt evangelischer Heilsgnade mitgeteilt werden." Anfangs verstand man unter himmlischem Gut die Heilsgnade selbst und schied sie noch nicht genau vom himmlischen Gut. Später wurde Beides unterschieden. Seit Hutter werden nun als die tria requisita sacramenti genannt: 1. verbum Dei, die göttliche Einsetzung, d. h. göttliches Gebot samt Verheißung der mitzuteilenden Heilsgnade. 2. die res oder materia terrestris, das von Gott geordnete Zeichen, das Element, die natürliche Substanz, welche nicht bloß Symbol einer abwesenden Sache ist, sondern Träger derselben vehiculum rei coelestis. Und 3. die materia coelestis, ein unsichtbares Gut, welches mit den sichtbaren Elementen unsichtbar verbunden ist durch die unio sacramentalis. Davon ist zu unterscheiden die Heilsgnade gratia evangelica, welche die Sakramente mit dem Wort gemeinsam haben, Vergebung der Sünden. Das spezifische Heilsgut bei der Taufe ist der Hl. Geist, beim hl. Abendmahl, Leib und Blut Christi.

c) Die sieben Sakramente der römischen Kirche am Sakramentsbegriff der lutherischen Kirche gemessen.

§ 158. Von den sieben Sakramenten der römischen Kirche können nur die Taufe und das hl. Abendmahl nach dem Sakramentsbegriff der lutherischen Kirche als solche anerkennt werden, die übrigen fünf müssen wir dagegen, wie jetzt darzulegen ist, ablehnen.

1. Die Absolution ist kein Sakrament, aber dem Sakrament am nächsten, daher sie Melanchthon so nennt. Nach den zwei Sakramenten ist sie am wichtigsten, weil sie dem in Sünde Gefallenen immer von Neuem die Rückkehr in die Taufgnade und den Zugang zum Sakrament des Altars eröffnet. Der Absolution fehlt nicht die Einsetzung durch Christus und die gratia evangelica, aber das spezifische Heilsgut und das irdische Zeichen*).

2. Die Ordination (Priesterweihe). Sie ist nicht auf Christi Einsetzung zurückzuführen, sondern auf apostolische Anordnung und apostolischen Vorgang. Bei der Handauflegung ist auch ein Erfolg,

*) Das Tridentinum lehrt: „Ego te absolvo" sei die forma und contritio, confessio, satisfactio seien die materia oder quasimateria des Sakraments.

eine gewisse Geistesmitteilung; aber anders als bei der hl. Taufe, eine charismatische Begabung. Die kath. Kirche sagt: Es wird irgend eine Gabe, nicht eine seligmachende, zur Ausrichtung des hl. Amtes mitgeteilt. cfr Deut 34, 9. Durch diese Handlung wird dem berufenen Diener Christi von Gottes wegen die Amtsvollmacht übertragen, wodurch er ermächtigt und befähigt wird, eine Herde Christi zu weiden mit Lehre und Zucht, die Sakramente zu verwalten, wozu ihm auch die Amtsgnade erteilt wird. I Tim 5, 22; II Tim 1, 6. I Tim 4, 14. Zu beachten ist auch die Tradition im AT, Moses-Josua, Elias-Elisa, die Salbung der Priester und Könige. I Reg 19, 16.

3. Die Konfirmation. Sie ist in der lutherischen Kirche erst seit dem Pietismus wieder aufgerichtet; sie verdient diese Stelle aber vollkommen. Durch die Kindertaufe hat sie eine innere Notwendigkeit; die Jugend in die Erkenntnis der christlichen Lehre einzuführen dient die Firmelung, d. h. öffentliches Bekenntnis, Versprechen, Handauflegung des Pfarrers, Fürbitte der Gemeinde. So sagte Melanchthon und Luther und die andern haben's unterschrieben. — Die Konfirmation hat keinen deutlichen Schriftgrund. Heb 6, 2 wird von vielen dahin gezogen; ob sie der Handauflegung gleichzusetzen ist, ist noch eine offene Frage. Es handelt sich bei ihr um eine Stärkung und Mehrung des in der Taufe begonnenen Lebens. Act 2, 38 cfr 8, 15—17, 10, 44—48, 19, 5—6. Die Konfirmation gehört zu den von den Vätern überlieferten Riten, welche die Kirche nie als zur Seligkeit notwendig erachtet hat.

4. Die Ehe. Sie gehört der Schöpfungsordnung an Gen 2, 22; sie ist eine göttliche Stiftung, aber nicht spezifisch christlich, sondern menschlich, und hat nichts mit der Heilsgnade zu schaffen. Sie gehört dem natürlichen Leben an und kann darum kein Sakrament sein. Ephes 5, 32 ist auch nicht von der Ehe als solcher, sondern von dem Verhältnis des Herrn zu seiner Gemeinde, als *μυστήριον*, die Rede. Sie gehört überhaupt nicht hierher zu den Sakramenten.

5. Die letzte Ölung. Sie ist die Verkehrung von Jac 5, 14; Marc 6, 13. Dort ist die Ölung eingesetzt zur Heilung der Krankheit*)

*) Aus den beiden Stellen ist zu ersehen, daß diese Ölung eine apostolische Übung war. Luther läßt sie nicht als Sakrament gelten, will sie aber als eine apostolische Handlung in der Kirche beibehalten sehen. Im großen Bekenntnis vom heiligen Abendmahl sagt er: „Wie man anstatt der Vigilien und Messen möchte eine Predigt tun vom Tod und ewigen Leben, also wäre es wohl fein, daß man zum Kranken ginge, betete, und so man sie mit Öl bestreichen wollte,

durch die Ältesten, aber nicht eine „letzte“, kein Sterbesakrament, wozu es die römische Kirche gemacht hat, während die griechische Kirche es häufiger dem apostolischen Sinn gemäßer anwendet. Wohl mit Unrecht hat die lutherische Kirche die apostolische Ordnung, die keineswegs als lokale und temporäre Einrichtung gefaßt werden darf, fallen lassen. Es ist die Handlung ein Beweis, daß die Gemeinde Jesum, den Arzt Israels, noch in ihrer Mitte hat, wie ehedem. Die Kraft der Handlung beruht auf dem Gebet, das Öl ist Symbol oder Träger der Heilskraft, wenn sie der Herr gibt, was nicht notwendig geschehen muß, aber kein Heilmittel. Die Vergebung der Sünden hängt nicht unmittelbar damit zusammen, sondern ist wie die vorausgehende Beichte vonseite der Kranken, nur die geistliche Vorbedingung der Heilung. Ein Sakrament ist es nicht. Es fehlt ein spezifisches Heilsgut und ein irdisches Zeichen, wenn das Öl nur Symbol ist; und selbst wenn es als Träger gefaßt wird, ist es nur Träger der Heilkraft, nicht der Heilskraft.

Auch der Typus des AT, die Beschneidung und das Passah, zeigt, daß es nur zwei Sakramente im NT gibt, so auch die beiden Stellen: I Kor 12, 13; I Joh 5, 6. I Kor 10, 1—5 spielt Paulus auf Taufe und Abendmahl an; er kennt bloß zwei Sakramente, und warnt dabei aber auch vor Vertrauen auf die Heilswirkung der Sakramente ohne Heiligungskampf.

sollte es frei sein im Namen Gottes.“ Aber diese Einrichtung ist eben doch bei uns seit 3 Jahrhunderten hingefallen, darum kann sie nicht ohne weiteres von einem einzelnen wieder eingeführt werden. Als einen Verlust werden wir zwar den Hinfall dieser Sitte zu beklagen haben, aber in Jac 5, 14 tritt das Öl mehr in den Hintergrund, und als Hauptsache am Krankenbett erscheint das feierliche Gebet des berufenen Dieners neben der Fürbitte der Brüder und das ist der Trost. Es liegt in dem, was der Apostel sagt keine Anordnung, sondern eine Erlaubnis, eine Empfehlung vor. Um sie wieder einführen zu können, müßte man hoffen können, daß sie wieder eine Gemeinsitte würde. Was die Stelle selbst anlangt, so ist nicht zu leugnen, daß sie schwierige Fragen veranlaßt, die freilich keine Bedenken erwecken könnten, wenn ein klarer Befehl Christi vorläge. Bei der Frage nach der Bedeutung des Öls gibt es drei Möglichkeiten: 1. könnte es als Arznei dienen; aber was soll es helfen bei innerlichen Krankheiten? 2. oder es hat eine bloß symbolische, die besänftigende Wirkung, die das Gebet hervorrufen soll, darstellende Bedeutung, dann kann es wegbleiben, wie der Weihrauch beim Gemeindegebet von uns weggelassen wird. 3. oder das Öl besitzt durch das Gebet charismatische Heilkräfte, so kann man sich trösten, daß die eigentliche Wirkung eben dem Gebet beigelegt wird. Aus der alten Kirche ist uns nur ein Fall von Tertullian erzählt: Die Heilung des Kaisers Septimius Severus mit Öl durch das Gebet des christlichen Sklaven Prokulus. Siehe Löhes Leben II, 468.

III. Die Taufe.

1. Allgemeines. Bedeutung der heiligen Taufe.

§ 159. Die hl. Taufe ist das sacramentum initiationis (Einweihung). Sie steht am Eingang des christlichen Lebens und bildet die Pforte, durch welche man ins Reich Gottes geht. Durch sie wird man in die Kirche feierlich aufgenommen, durch die Übernahme derselben bekennt sich jeder Mensch zur christlichen Religion und scheidet sich von allen andern Religionen. Was im AT die Beschneidung, das ist im NT die Taufe; jene jedoch war nur Schatten, diese aber ist Wesen. Gen 17, 7 ff.; Rom 4, 11; Gal 3, 27; 5, 3 (geistliche Beschneidung); Jerem 4, 4 ff.; Kol 2, 11. 12; Rom 2, 29. Aufgehoben ist die Beschneidung durch Christi Beschneidung, Gal 4, 4—5. Es ist die Taufe von seite Gottes die Aufrichtung des Gnadenbundes I Pet 3, 21, den Gott mit dem Menschen, nicht der Mensch mit Gott macht Joh 15, 16, ein Akt der Aussonderung und Erwählung zum ewigen Leben, Rom 6, 8. In der Taufe hat der Mensch die Gewißheit von der Seligkeit, wenn er in der Gnade bleibt oder wieder in sie eintritt. Mit ihr beginnt die Erlösung für das einzelne Individuum geschichtlich wirklich zu werden. (Siehe Luthers Taufbüchlein von Löhe). Tit 3, 4—6.

2. Begriff und Wesen der Taufe.

Die Taufe ist eine heilige Handlung, durch welche der Mensch durch Besprengung mit Wasser auf den Namen des dreieinigen Gottes in die Gnaden- und Heilsgemeinschaft desselben versetzt wird. Marc 16, 15 f. Sie ist ein Sakrament, von Christo eingesetzt Mat 28, 19—20. Das Element ist Wasser, das allgemeine Reinigungsmittel, und zwar das Wasser in Gottes Gebot gefaßt und mit Gottes Wort verbunden. Das himmlische Gut ist der Hl. Geist als Prinzip d. h. als wirksamer Grund des neuen Lebens aus Gott. Wir leugnen nicht, daß das Wasser auch symbolische Bedeutung habe; nur den Reformierten gegenüber, welche behaupten, daß die Handlung der Taufe nur ein Symbol sei, oder daß es sich nur um eine symbolische Darstellung handle, heben wir das nicht hervor, sondern betonen vielmehr ihre Wirkungskräftigkeit. Das Wasser bildet zugleich ab, was die Taufe selbst bewirkt; Abwaschung der Sünden, Act 22, 16; 2, 38; I Kor 6, 11. Aus Titus 3, 5, Joh 3, 5 ist ersichtlich, daß der Hl. Geist das mitgeteilte Gnadengut ist. Andre sagen: die hl. Dreieinigkeit, da man auf den Namen des dreieinigen

Gottes getauft wird; noch andre sagen: das Blut Christi nach Heb 10, 22. Dies ist allerdings kein für die Taufe spezifisches Heilsgut; aber die Besprengung mit demselben ist in sonderlicher Weise an die Taufe geknüpft. Act 22, 16. Es ist so hier gemeint die sühnende Kraft der Applikation des Blutes Christi, die wir in der Vergebung haben. Der Hl. Geist wird ausgegossen als das neue Leben der Wiedergeburt, und so ist die römische Definition der Taufe richtig: „Die Taufe ist das Sakrament*) der Wiedergeburt durch das Wasserbad im Wort (baptismus est sacramentum regenerationis per lavacrum in verbo).

3. Segen und Wirkung der Taufe.

§ 160. Bei der Frage nach dem Segen der Taufe gehen wir naturgemäß aus vom Taufbefehl als der eigentlichen sedes doctrinae. Da finden wir, daß die Taufe nach der Einsetzung Christi vollzogen werden soll auf den Namen des dreieinigen Gottes. Diese Stelle ist hoch bedeutsam, sie ist der Höhepunkt der Heilsgeschichte, und bezeichnet die Vollendung der Heilserwerbung, als deren Urheber sich der dreieinige Gott offenbart und zu diesem Heilsgott setzt die Taufe in persönliche Beziehung, in Gemeinschaft. „Taufet sie auf den Namen", sollte es eigentlich heißen, aber es wechselt auch in der Hl. Schrift selber der Ausdruck *εἰς* mit *ἐπὶ* und *ἐν*. Act 2, 38 steht *ἐπί* = auf Grund des Namens; Act 10, 48 *ἐν*, hier ist der Name wie das umschließende Element gedacht. Selbstverständlich schließt der Ausdruck *ἐν τῷ ὀνόματι* den Ausdruck *εἰς τὸ ὄνομα* nicht aus, sondern ein**). „In den Namen taufen", heißt nichts andres, als daß wir durch die Taufe in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes, des Urhebers unseres Heils, verpflanzt werden; denn die ganze Fülle des Erlösers, sein ganzes Verdienst, ist hier zunächst in das Sakrament der Taufe gelegt. Da nun das Heil durch den Sohn erworben und vermittelt ist, so ergibt sich, daß es wesentlich

*) Die drei nötigen Stücke sind: 1. Einsetzung, 2. materia terrestis, 3. materia coelestis (Element und himmlisches Gut). Das Wort „taufen" schließt das Element ein; denn „taufen" heißt „untertauchen" und das kann ohne Flüssigkeit nicht geschehen. Die Materie (Element) ist reines Wasser (aus Respekt vor dem Sakrament) und natürliches Wasser (im Gegensatz zu künstlichem Wasser). In den Einsetzungsworten ist zwar das Wasser nicht erwähnt, aber es liegt in dem Begriff „taufen", und aus den apostolischen Schriften geht es deutlich genug hervor. Die reinigende und belebende Kraft der Taufe deutet die Wiedergeburt an.

**) Der hebräische Ausdruck „beschem" kann sowohl mit *εἰς ὄνομα* als auch mit *ἐν ὀνόματι* übersetzt werden.

gleichbedeutend ist, zu sagen, es werde jemand auf den Namen des dreieinigen Gottes getauft, oder z. B. Act 19, 5 auf den Namen Jesu, so daß „in seine Gemeinschaft versetzt werden" heißt: „mit dem dreieinigen Gott verbunden werden", denn durch den Sohn kommen wir zum Vater und seine Fülle teilt der Hl. Geist mit, so daß, wer den Sohn hat, auch den Vater und den Geist hat.

Genauer wird dann die Wirkung der Taufe beschrieben Rom 6, 3—11, wo sie eine Versetzung in die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Jesu genannt wird. Das ist eine noch speziellere Angabe, denn durch seinen Tod und seine Auferstehung hat er uns das Heil erworben. Diese Stelle versteht man gewöhnlich von dem ethischen Mitsterben mit Christo, das Absterben für die Sünde, was man in der Dogmatik Bekehrung nennt, also ein subjektiv menschliches Tun. Dies ist aber unmöglich; nicht, was wir mit den empfangenen Gnadenkräften tun sollen, sondern was uns durch die Tat Gottes ein für allemal geschenkt wird, was ein für allemal an uns geschehen ist, meint der Apostel; nur dieser Gesichtspunkt scheint der Stelle gerecht zu werden. Dann ist der Gedanke der: Unsere Taufe beteiligt uns in geheimnisvoller Weise an dem Tod, wie auch an der Auferstehung Jesu; das heißt nicht: Wir sollen Christo nach auch sterben und Christo nach auch auferstehen. Nicht, wozu die Taufe uns verpflichtet, sondern was sie uns gibt und schenkt, will der Apostel sagen. Mit dem Tode Jesu hörte seine Beziehung zur Sünde auf, die bis dahin als ein Fluch, als eine zu büßende Schuld auf ihm lag. Wenn wir nun durch die Taufe an dem Tod Christi beteiligt werden, so kann des Apostels Meinung nur die sein, daß auch für uns die Beziehung zur Sünde aufhört wie für Christum, so daß die Sünde für uns keine verdammliche Schuld mehr ist. Oder, wenn die Taufe auch andrerseits eine Einpflanzung in die Gemeinschaft der Auferstehung des Herrn ist, ist der Gedanke kein anderer als der: Wie Christus zu einem neuen Leben auferstanden ist, so wird auch in der Taufe der Christ teilhaftig gemacht eines neuen Lebens, des Lebens eines mit Gott Versöhnten, welches zunächst ein geistliches ist, aber das einst auch ein verklärtes leibliches wird. Der Sinn ist also der: Die Frucht der Taufe ist die iustificatio und regeneratio. Wenn der Sinn wäre, daß nicht bloß die Schuld vergeben, sondern daß die Sünde in uns getötet sei, könnte der Apostel uns unmöglich auffordern, wir sollten uns a c h t e n , als daß wir mit Christo gestorben wären. Wenn die Heiligung gemeint wäre, müßte es heißen, wir sollten das Fleisch töten, absterben, aber uns nicht für gestorben

achten. Erst auf Grund dessen, was Gott an uns getan hat in der Taufe, erhebt sich die Forderung, daß wir auch mit der Sünde kämpfen müssen und sie nicht herrschen lassen. In Vers 6 ist nicht die Rede vom fortgehenden Tun des Christen, sondern von einmal geschehenen, hinter uns liegenden Tatsachen. Wenn man die Worte des Apostels von dem ethischen Verhalten verstehen wollte, d. h. Bekehrung, Heiligung ist vollendet, wie der Gemeinschaftstheologe Jellinghaus in seinem Buche vom vollkommenen Heil in Christo behauptete, müßte man dann dazu kommen, zu sagen: „Wir s i n d nun abgestorben."

Weil nun durch Christi Tod und Auferstehung das Schuldverhältnis der Menschheit gelöst wurde, und durch Tilgung der Schuld und Strafe der Sünde Gottes Huld und Gnade uns erworben, so ist Versetzung in die Gemeinschaft Jesu nichts andres als Teilnahme an der Sündenvergebung, und nach dieser Seite hin ist die Wirkung der Taufe eine rechtfertigende. Dies sagt schon Luther im kleinen Katechismus in der Antwort auf die Frage: „Was gibt oder nützt die Taufe?" und ist auch ausgesprochen in vielen Stellen der Hl. Schrift. Gal 3, 27 „Christum anziehen" wie ein Kleid; die naheliegende Vorstellung ist diese: durch Christum bekommen wir eine anständige Erscheinung, so daß wir vor Gott würdig dastehen können; mit seinem Verdienst deckt Christus unsre Sündenblöße. Act 22, 16. — Heb 10, 22 f. Hier ist offenbar die doppelte Seite der Taufe angedeutet. Nach der einen Seite hin ist sie eine Zeremonie, wobei Wasser gebraucht wird, was sonst nur zur leiblichen Reinigung dient; andrerseits knüpft sich daran unsichtbarer geistlicher Segen; das geht daraus hervor, wenn der Apostel nach Ezech 36, 25 von einer Besprengung des Herzens redet, die eine rechtfertigende Wirkung hat, nämlich ein Loswerden von dem bösen schuldbewußten und quälenden Gewissen, also Sündenvergebung, Act 22, 16; I Kor 6, 11; Ephes 5, 26. — Dem entspricht I Pet 3, 20. 21, wo die Taufe mit der Sintflut verglichen wird. Ebenso wie das Wasser sowohl das Mittel zur Vernichtung einer sündigen Welt, als auch die Rettung des gläubigen Noah und seines Geschlechtes war, so ist die Taufe, ihr Gegenbild, der Untergang des alten und die Auferstehung des neuen Menschen. Sie wird dahin erklärt, sie sei nicht ein Abtun leiblichen Schmutzes (sonst wäre sie nur ein Symbol) sondern der Bund eines guten Gewissens mit Gott. Manche übersetzen freilich: ἐπερώτημα mit „Bitte", aber stets gewährte, Begehr um ein gutes Gewissen oder wie z. B. Cremer sagt: der Anspruch, den ein gutes Gewissen an Gott hat. Der Sinn wäre zwar erträglich, aber man erwartet

einen anderen Gegensatz. Die Aussage, „die Taufe ist nicht die Abwaschung leiblichen Schmutzes", fordert als Nachsatz die andere: „sondern des geistlichen, des Sündenschmutzes" und des dadurch ermöglichten bittenden Zugangs eines guten Gewissens zu Gott. Man erwartet die Angabe der Wirkung, die reale Gabe, das ist aber nicht die Bitte um ein gutes Gewissen, sondern das gute Gewissen selber, und so wird die alte, auch von Luther adoptierte Bedeutung von ἐπερώτημα vorzuziehen sein: Gelöbnis, Vertrag, Bund, wobei man, um sich dem Begriff „Vertrag" näher zu bringen, an die bei der Taufhandlung übliche Abrenuntiation denken mag. Diese Bedeutung ist hergenommen vom juristischen Sprachgebrauch, wo ἐπερώτημα = stipulatio, ein durch Frage und Gelöbnis zustande gekommener Vertrag, also ein Gelübde, wodurch man sich Gott verspricht; συνειδήσεως ἀγαθῆς ist natürlich, der Genetivus Subjektivus, der mit einem guten Gewissen begnadigte Mensch gelobt sich Gott zu eigen, zum Gehorsam und zur treuen Hingebung. Die Taufe ist das Gelübde; hier ist positiv von der Taufe ausgesagt, daß sie συνείδησις ἀγαθή ist, das Gegenteil von Heb 10, 22, der συνείδησις πονηρά, die durch die Taufe beseitigt wird. Hiermit ist nur die rechtfertigende Seite von der Taufe ausgedrückt. Sie macht auch selig Marc 16, 16; Rom 6, 4; Ephes 5, 27.

Die Taufe versetzt ja in die Gemeinschaft der Auferstehung Jesu, und diese ist neues Leben. Die Wiedergeburt gibt Kraft zu allem Guten Rom 6, 5. Diese Wirkung ist ausgesprochen Tit 3, 5, Wiedergeburt und Erneuerung des Hl. Geistes. Das ist Genetivus subjektivus; undenkbar ist es, ihn als objektivus zu betrachten, daß der Hl. Geist sollte verneuert werden. Ihm wird das von der Taufe ausgehende neue Leben als dem Urheber zugeschrieben. Die Wiedergeburt ist aber nicht eine solche Tatsache, durch welche die sofortige Austilgung der vorhandenen sündlichen Lust bewirkt wird, sondern sie besteht in der Einsenkung eines neuen Lebenskeimes inmitten des natürlichen Lebens, damit das neue Leben die Herrschaft erringe, zur Bewältigung des alten Adam, seiner Lüste und Begierden; Rom 6, 3 ff. Ausgerottet wird sie nie ganz. Wäre dem so, so würde kein Kampf mehr nötig sein. Das geistliche Leben ist aber da und soll vom Mittelpunkt aus Besitz nehmen von allen Kräften, und sie dem Dienste Gottes zuwenden. Ephes 5, 26; Kol 2, 11 f. Der objektiven Wirkung der hl. Taufe muß die subjektive Tätigkeit des Getauften folgen; daher wird die fortgehende Heiligung gefordert, bis es dahin kommt, daß der einzelne und die Gemeinde dargestellt werde

heilig und unsträflich), ohne Flecken und Runzel. Dies ist das anzustrebende Ziel des Christenlaufes und Kampfes, wenn es auch nicht möglich ist, in diesem Leben es völlig zu erreichen. Es ist also die subjektive Tätigkeit: Überwindung der Sünde, die uns objektiv vergeben ist. Die Bedingung der gesegneten Wirkung ist der Glaube Gal 3, 21. Durch die Buße kann man wieder in die Bundesgnade eintreten, da ihr character indelebilis ist Jes 54, 10. Ein Abtrünniger wird anders behandelt als ein natürlicher Mensch.

4. Die Kindertaufe.

§ 161. Was die Kindertaufe anlangt, so findet sich ein ausdrücklicher göttlicher Befehl für dieselbe allerdings nicht. Man kann nur sagen, daß der Taufbefehl sie nicht ausschließt. Völker sollen getauft werden, ein christliches Volkstum soll entstehen, das kann ohne Kindertaufe nicht völlig geschehen. Dieselbe war den israelitischen Gläubigen natürlich, wurde doch auch im AT das ganze Haus durch die Beschneidung in den Bund Gottes aufgenommen. Ein zwingender Beweis läßt sich auch nicht durch Hinweis auf Stellen erzielen, wo die Taufe ganzer Familien uns berichtet wird. Ein ausdrückliches Zeugnis, daß Kinder dabei waren, findet sich nicht. So kann man auch nicht mehr als einen Wahrscheinlichkeitsschluß daraus ziehen. Act 16, 15, 33; 18, 8; 1 Kor 1, 16. Immerhin werden „Häuser" genannt. Zu vergleichen sind auch die Ermahnungen, die Paulus an die Kinder richtet Ephes 6, 1—4; Kol 3, 20 f. Eher könnte man schon aus der Vergleichung der Taufe mit der Beschneidung Kol 2, 11 einen Schluß auf die Kindertaufe machen, da die Taufe das Gegenbild genannt wird, so könnte man schließen, daß auch in der apostolischen Zeit schon die Kinder getauft wurden. Es ist eine Kombination von Schriftstellen, wodurch die Kirche die nicht ausdrücklich gebotene, aber sachlich berechtigte und von frühester Zeit an bestehende Sitte der Kindertaufe rechtfertigt, die schon Origenes als eine apostolische Tradition bezeugt. Ist die Taufe das Sakrament der Wiedergeburt, so ist schon durch diesen Begriff alle Selbstbetätigung des Menschen ausgeschlossen. Sie kann nur wie die leibliche Geburt etwas Erfahrenes sein, das auf Seite des Menschen nichts als Empfänglichkeit voraussetzt, die allerdings nicht natürlicherweise vorhanden ist, sondern erst durch die Gnadenmittel gewirkt ist. Soweit aus sündlichem Samen erzeugt, ist jedes Kind gegen geistliche Einwirkung unempfänglich, soweit aber Kind, ist es offen für Beeinflussung. Die capacitas passiva

ist vorhanden. Eben diese Gnadenwirkung aber, die ihrem Begriff nach alle Selbstbetätigung des Menschen ausschließt, kann an den Kindern sich vollziehen, bei welchen nicht, wie bei Erwachsenen eine positive Gegenwirkung gegen die Gnade möglich ist, zumal ja die Schrift selber bezeugt, daß die Kinder geistlicher Einwirkungen fähig sind. Gott schafft den Glauben, der Mensch tut nichts dazu; das gilt allgemein. Wir denken da nicht bloß an das Beispiel Johannes des Täufers, der schon im Mutterleibe Luc 1, 15 erfüllt war mit dem Hl. Geist, sondern auch an Mat 19, 13—15; Marc 10, 13—16; Luc 18, 17, wo der Herr selber den Kindern die Hände auflegt, um sie zu segnen. Er muß sie also doch eines geistlichen Gutes, des Segens, für empfänglich gehalten haben, gleichviel ob sie es verstanden oder nicht. Dies hängt also nicht ab von der Denktätigkeit und willentlichen Beteiligung an der Sache, da ja auch Säuglinge und Kinder auf den Armen der Mütter darunter waren. Zudem sagt der Herr: „Solcher ist das Himmelreich," und erklärt sie damit also für fähig zur Erwerbung desselben. Ist dem nun so, so ist der Kirche nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht gegeben, das ihrige zu tun zum Einführen der Kinder ins Reich Gottes, und da es für den Eingang ins Himmelreich kein andres Mittel gibt, als die Taufe, Joh 3, 5, so ist aus der Verbindung dieser beiden Stellen ausreichend das Recht und die Pflicht der Kirche zur Kindertaufe bewiesen. Die Kinder können und sollen ins Himmelreich kommen, das kann aber nicht anders als durch die Taufe geschehen; also müssen sie getauft werden.

Nun machen freilich die Baptisten den Einwurf mit Marc 16, 16: „Wer da glaubet und getauft wird usw." (Zuerst beriefen sie sich auf die alte Übersetzung des Taufbefehles: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie usw." Aber es heißt eigentlich: „Machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet und lehret." — Da steht, „taufen" sogar an erster Stelle). In den Bekenntnisschriften heißt es: sacramenta nihil prosunt sine fide. Wie können aber Kinder glauben? Da hat man verschiedene verkehrte Auffassungen vorgetragen; die einen sagen: Wenn Marc 10, 13—16 vorgelesen werde, so würde durch das Hören des Wortes der Glaube im Kinde geweckt, aber dies ist eine Torheit, da das Wort nur auf Verstand und Wille wirkt; oder es wurde ein anderer Ausweg ergriffen (bes. in der römischen Kirche) indem man sagte: Die Taufpaten glaubten an Stelle des Täuflings, allein da gibt es keine Stellvertretung; glauben kann keiner für jemand anders. Wir brauchen

dies jedoch nicht, denn wir reden eigentlich nicht vom Kinderglauben, oder wenn es geschieht, verstehen wir darunter nicht den Glauben nach Art des Glaubens der Erwachsenen, der in Willens- und Verstandesakten sich vollzieht, sondern den vom Hl. Geist gewirkten Glauben, im Keim, in seiner Potenz (Potenz ist hier eine aufs „Können" beschränkte Kraft, der Glaube in seiner ursprünglichen Gestalt), der in Aufnahmsfähigkeit besteht. Den Bibelsprüchen werden wir insofern gerecht, daß wir sagen, auch diese Rezeptivität, die der Hl. Geist wirkt, verdient den Namen „Glauben", und übrigens finden wir, daß das in der Taufe geschenkte Gnadengut, die Wirkung, die ohne Wissen geschehen ist, von dem Täufling später bewußt angeeignet werden muß. Zur Seligkeit kommt er nur durch den bewußten Willensakt des Glaubens, so daß also Marc 16, 16 in seinem vollen Recht besteht. Eben darum aber, weil es bei dem Erwachsenen zu einer persönlichen bewußten Aneignung des empfangenen Gnadengutes durch den Glauben kommen muß, hat der Herr im Taufbefehl das Taufen in engste Verbindung mit dem Lehren gesetzt: „Machet zu meinen Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet und halten lehret alles, was ich euch befohlen habe." — Der Unterricht ist bei der Kindertaufe das zweite Stück, es ist Mat 28, 20 kein Unterricht gemeint, der der Taufe vorangeht, sondern der ihr nachfolgt. Was der Herr seinen Jüngern zu halten befohlen hat, können diese wiederum nur solchen zumuten, die auch schon Jünger Christi sind; ihnen sollen die Pflichten vorgestellt werden, die sie in der Taufe übernommen haben. Nicht heißt es: Lehret und dann taufet, worauf sich die Baptisten stützen, sondern umgekehrt. Freilich bei Erwachsenen geht zuerst ein Taufunterricht voraus; dieser aber ist kurz, und der ausführliche Unterricht muß dann erst folgen, was immerfort in der Predigt geschieht. Wesentlich ist nur die unzertrennliche Zusammengehörigkeit von Taufen und Lehren. Wo also das nachfolgende „Lehren" διδάσκειν möglich und gesichert ist, da ist überall das Recht der Kindertaufe vorhanden; die Basis derselben ist die christliche Familie. Eben weil das christliche Haus, die christliche Familie in der apostolischen Zeit erst anfing sich zu gründen, erst im Werden begriffen war, so fehlte auch damals die Basis für die Kindertaufe, und daraus erklärt es sich, daß uns keine ausdrückliche Regel der Kindertaufe berichtet ist. In dem Maße aber, als das Christentum wuchs und herrschend wurde, hat sich auch die Kindertaufe eingeführt. Wo also ein christliches Haus besteht, hat sie Rechtsgrundlage. In dem Maße aber, da diese schwindet, tritt an die Kirche die Frage heran, ob sie den Kindern die

Taufe erteilen kann. Dasselbe kann nur geschehen, wo sie weiß, daß die Familie christliches Leben hat, oder wenigstens der Taufgnade nicht hindernd oder störend in den Weg tritt, und wo für einen christlichen Schulunterricht gesorgt ist. Wo die nachfolgende Unterweisung verweigert wird, da fällt auch die Grundlage für die Kindertaufe hin, da sie nur ein Recht hat bei Voraussetzung des nachfolgenden διδάσκειν zum Behufe der persönlichen Aneignung der Taufgnade.

5. Einige kasuistische Fragen.

§ 162. a) Ob die Christenkinder nicht schon von Natur heilig sind?

Bei der Beantwortung dieser Frage kann genannt werden die Stelle 1 Kor 7, 14; sie ist manchmal auch mißbraucht worden, um die Kindertaufe für überflüssig zu erklären. Es kann jedoch kein Zweifel sein, daß die hier erwähnte Heiligkeit eine sehr unvollkommene ist, die eine anderweitige Heiligung erfordert. Der Fall war der, daß heidnische Ehen gemischte wurden durch den Übertritt des einen Teils zum Christentum, und da sagt der Apostel, der christliche Teil möge sich nicht anfechten lassen, als sei sein Verhältnis zum ungläubigen Gatten ein unheiliges; denn der ungläubige Mann wird geheiligt durch das gläubige Weib; durch den christlichen Teil ist die ganze Ehe geheiligt. Als analoges Beispiel führt der Apostel an die Heiligkeit der Kinder. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern wird durch die christlichen Eltern geheiligt. Das Verhältnis, um das es sich hier handelt, ist wahrscheinlich dieses, daß beide Eltern Christen sind, aber ihre Kinder sind zunächst nichts als eine natürliche Frucht ihres Leibes; christliche Eltern aber sehen sie nicht nur so an, sondern auch als eine Gabe Gottes. Obwohl die Kinder noch nicht in den Gnadenbund aufgenommen sind, so sind sie doch durch die Eltern schon in Beziehung mit Gott gebracht, so daß das Familienverhältnis, wie die Personen in ihm, geheiligt ist. Freilich ist diese Heiligkeit nur eine äußerliche (quae ius ad rem, non in re exhibet). Aus dieser Stelle kann kein Beweis geführt werden, daß die Kindertaufe unnötig sei. Vielmehr kann man daraus ein Recht für die Kindertaufe nehmen. Man müßte sonst auch folgern, daß der Übertritt des heidnischen Teils unnötig sei.

b) Ob die ungetauft verstorbenen Kinder verdammt sind?

Die katholische Kirche hat einen besonderen Ort in der Hölle erdacht für die ungetauft verstorbenen Kinder, den limbus infantium (limbus =

Streifen, Vorhölle) wo sie allerdings eine mildeste Verdammnis (damnatio mitissima) erleiden, die nicht in der Erleidung positiver Schmerzen und Qualen besteht, sondern in der Beraubung des seligen Anschauens Gottes. Dem gegenüber sagt die lutherische Kirche: non privatio sacramenti, sed contemptio damnat, und dieser Kanon gründet sich auf Marc 16, 16, wo der Herr die Verdammnis abhängig macht nicht vom unverschuldeten Mangel der Taufe, sondern vom Unglauben. Nach Mat 18, 14 sagten die Alten: Gott hat zwar uns, nicht aber sich an die Gnadenmittel gebunden. Sind wir daran schuld, daß ein Kind die Taufe nicht erlangt, so müssen wir uns sehr anklagen; ist aber keine Schuld vorhanden, so dürfen wir die Kinder der Gnade Gottes getrost befehlen.

c) Ob man Heiden und Judenkinder wider den Willen ihrer Eltern taufen darf?

Die berüchtigte Praxis römischer Missionare mit ihren sogenannten „Wegtaufen" gab Anlaß zur Wiederaufwerfung der Frage, ob man überhaupt gegen den Willen der Eltern Kinder taufen dürfe. Wir antworteten darauf mit Nein. Man muß eine Garantie haben, daß solche Kinder christlich erzogen und unterrichtet werden, also wenn sie die Eltern freiwillig hergeben; im andern Fall aber fehlt das andre Stück des *μαθητεύειν* nämlich das *διδάσκειν*. Das hieße, die Perle vor die Säue werfen.

Man könnte höchstens sagen, wenn das Kind am Sterben liegt, (in periculo mortis) darf es getauft werden; aber man muß es ganz gewiß wissen, denn wenn es wieder gesund wird, so kommt es in eine andere Erziehung und die Taufe ist profaniert. Zu welchen Unzuträglichkeiten aber diese Praxis führen kann, zeigt das Beispiel des Judenknaben Mortara 1858 in Rom; von einer Amme war er heimlich getauft worden und wurde dann seinen Eltern trotz aller Einsprüche entrissen und von der Kirche festgehalten.

d) Ob man die Taufe wiederholen darf?

Wenn die Taufe gemäß der Einsetzung Christi vollzogen wurde, darf sie nicht wiederholt werden, denn die Wiedergeburt kann nur einmal geschehen; sie ist ein unwiderruflicher und unbedingt gültiger Akt Gottes. Das gilt auch für eine Ketzertaufe. Das machte sich geltend im Streit zwischen afrikanischen und römischen Bischöfen. Cyprian sagte: Gültig sei nur die Taufe, die in der rechtmäßigen Kirche vollzogen werde,

während der römische Bischof Stephan I 256 behauptete: „Es komme nur darauf an, ob sie im Namen des dreieinigen Gottes vollzogen werde.“ Die mittlere Ansicht siegte: „Richtig ist die Taufe, wenn sie in einer Gemeinschaft vollzogen wurde, die noch an den dreieinigen Gott glaubt.“

6. Verwaltung und Form der Taufe.

§ 163. Die zum Taufen Berechtigten sind die berufenen Diener Christi, und im Notfall jeder Christ. Die Nottaufe ist zu bestätigen durch den Pfarrer. Die zum Vollzug der Taufe wesentlich gehörigen Stücke sind: Wasser und Einsetzungsworte: Ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, „Ich taufe dich im Namen Gottes des Vaters,“ welche zugleich die Konsekration bewirken. Nicht wesentlich ist die Quantität des Wassers und die Form der Mitteilung, ob Besprengung, Übergießung, Untertauchung. Tauffragen waren es sieben in der Kirche, und in manchen Gegenden bestehen sie noch: Die Abrenuntiation galt dem Teufel und allen seinen Werken und allen seinem Wesen. Man verstand unter diesen Werken, Abgötterei, Wahrsagerei, Zauberei; unter dem Wesen (pompa diaboli) weltliche Lustbarkeiten. Cyrill in seiner mystagogischen Katechese versteht darunter lärmende Aufzüge, öffentliche, weltliche Schauspiele, Theater, heidnisches Wettrennen. Dann kamen nach den drei Glaubensartikeln die drei Bekenntnisfragen, sodann die Tauffragen: Willst du getauft werden? Der Exorzismus vor der Taufhandlung hat auch in der lutherischen Kirche seine Berechtigung, er ist aber nicht notwendig. In Luthers Taufbüchlein ist er enthalten.

7. Symbolische Bedeutung und Verpflichtung der Taufe.

Die Taufe ist vorgebildet in den AT Waschungen (Gen 35, 2; Ex 29, 4; 30, 18ff.). Nach alter Anschauung ist alles unrein, was das Zeichen des Todes an sich trägt. Alle Exantheme und Ausflüsse des Körpers sind, als Zeichen der Auflösbarkeit, Zeichen des Todes, welche hinweggetan werden müssen, zumal wenn man vor Gott erscheinen will. Das geht auch aus den Worten der Propheten hervor Ezech 36, 25; 37, 23; Jes 44,3. Die Zeichen des Todes hängen dem ganzen Menschen an, darum ist eine allgemeine Reinigung erfordert, auch ohne besondere Verunreinigung. Ein Symbol, verbunden mit dem Bekenntnis der Reinigungsbedürftigkeit des inneren Menschen war die Johannestaufe, weswegen sie auch auf die reelle Taufe Christi, die Taufe mit dem Hl. Geist und mit Feuer hinweist. Diese tilgt nicht nur die Zeichen des Todes, sondern den

Tod selbst durch die Kraft des ewigen Lebens im Hl. Geist. Sie ist nicht Symbol sondern eine Tat der vollsten Realität. Aber vermöge des oben gezeigten Zusammenhangs hat sie auch eine symbolische Bedeutung. Darauf weist Luther im kleinen Katechismus hin mit der Frage: Was bedeutet denn solch Wassertaufen? Die Antwort nimmt er aus Rom 6, 4. Das Wasser als natürliches Reinigungsmittel deutet auf eine Abwaschung der Sünden, aber auch auf eine Pflicht, nämlich, den alten Adam täglich zu ersäufen, der Sünde abzusterben (Untertauchen). Das Wiederauftauchen des Täuflings versinnbildlicht die Wiedergeburt, die Schenkung des neuen Lebens, und zugleich die Pflicht, dieses zu entfalten, darinnen zu wandeln; denn alle Kraft entfaltet sich nur durch den Gebrauch, außerdem gleicht sie dem Nichtbesitz.

Die Taufe gehört nicht in den Hauptgottesdienst, in der Christenlehre ist sie jedoch am Platz; denn diese geht ja von ihr aus. Notwendig braucht ja die Taufe nicht eine Stelle im öffentlichen Gemeindegottesdienst einnehmen und so ist es jetzt auch geworden.

8. Katechumenat und Konfirmation.

§ 164. Taufe und Unterricht gehören zusammen; *κατηχέω* wird von jeder mündlichen Belehrung, besonders in den Elementen gebraucht. Luc 1, 4; Act 18, 25. Das Katechumenat der alten Kirche war natürlich etwas anderes als jetzt der Konfirmandenunterricht; es hatte die Taufe zum Ziel. Die Katechumenen wurden unterrichtet und vorbereitet zur Taufe. Man unterscheidet hiebei auditores, genuflectentes und competentes. Unser Konfirmandenunterricht, das Katechumenat der Getauften, hat die Taufe zum Ausgangspunkt. Durch die Kindertaufe ist das eigentliche Katechumenat bei uns verloren gegangen, und der Taufunterricht hat bei uns den Zweck, den Getauften anzuleiten, den ihm in der Taufe geschenkten Schatz zu heben und den Taufpflichten gemäß zu leben. Der Abschluß unseres Katechumenats ist gegeben durch die Konfirmation, die Erneuerung und Bestätigung unseres Taufbundes, denn diese ist durch die Kindertaufe notwendig gemacht; jener Bund konnte ja vom Täufling nicht selber geschlossen werden, sondern an seiner Stelle von dem Taufpaten. Hier liegt also die Notwendigkeit vor, daß das, was dort ohne sein Wissen getan wurde, auch von ihm als recht und gültig erklärt wird, daß er sich eigens Gott gelobt durch Abrenuntiation und Kredo. — Eine streitige Frage ist: ob die Konfirmation einen Schriftgrund habe. Man könnte an den zwölfjährigen Jesusknaben

im Tempel denken Luc 2, 42. Klar ist, daß sie keine göttlich eingesetzte Handlung ist; nicht aber, ob sie nicht eine apostolische Ordnung sei, und dafür erklären sie diejenigen, welche das Vorbild der Konfirmation Act 8, 16—18; 19, 6 sehen wollen im Händeauflegen. Zunächst ist ein Mißverständnis abzuschneiden, als ob es sich um den Empfang des Hl. Geistes, resp. seiner seligmachenden ordentlichen Gaben handle. Der Zusammenhang der Stellen in der Apostelgeschichte zeigt deutlich, daß es sich um Charismen handelt, um außerordentliche Gaben. Act 8 heißt es sogar: „Da er s a h, daß der Hl. Geist gegeben wurde", also sichtbare Gaben, die in Erscheinung treten, sind hier gemeint, z. B. Zungenreden, Krankenheilungen. Act 19, 5. 6 ist das ganz deutlich, weil die Taufe auf den Namen Jesu vorangeht. Wir müssen in dieser Handlung, wenn auch keine apostolische Anordnung, so doch apostolische Praxis sehen. Heb 6, 2 wird zu den Anfangsgründen der christlichen Lehre die ἐπίϑεσις χειρῶν gerechnet*). Neben Ordination und Krankenheilung kann auch diese Handlung Act 8, 16—18 darunter begriffen sein, ja vielleicht sie vornehmlich. Auf Grund dieses Vorganges hat sich bei den Römischen das Sakrament der Firmelung ausgebildet, das den Bischöfen reserviert wurde, weil sie nach der Schrift nur die Apostel oder deren Schüler erteilten. Nach ihnen ist sie eine geistliche Stärkung zum Eintritt in den Stand eines Streiters Christi in der militia Christi.

Bei den Lutheranern ist die Konfirmation sehr verschieden angesehen worden und auch jetzt besteht noch keine Einigkeit. Bei manchen

*) In der eben erwähnten Schriftstelle, Heb 6, 2 werden sechs Hauptstücke des apostolischen Katechismus aufgezählt, 1. Buße, 2. Glaube, 3. die Lehre von den Taufen (Johannis und Christi), 4. Handauflegung, 5. Auferstehung, 6. Letztes Gericht. Vilmar sagt, hier sei die Konfirmation gemeint, aber man müßte dann als Frucht derselben charismatische Gaben s e h e n und das ist doch nicht der Fall, und bei diesem Handauflegen handelt es sich ja doch um Mitteilung besonderer Geistesgaben. Es kann also hier nicht die Konfirmation gemeint sein. Vilmar sagt: „Man glaubte und glaubt noch nicht an eine reale Mitteilung des Hl. Geistes und faßt die Konfirmation nur auf als eine Erneuerung des Taufbundes, den man degradierte durch das übermäßige Gewicht, das man auf die Konfirmation legte. — Es gehört die Richtung des Willens auf die Empfangnahme des Hl. Geistes bei dem zu Konfirmierenden dazu, sonst muß der Akt nichtig werden, und bei dem Konfirmator das Erfülltsein mit dem Hl. Geist, wenn er nicht die Sünde wider den Hl. Geist in sich anbahnen will. Die Mitteilung des Hl. Geistes kann aber auch erfolgen, wenn der Pfarrer ungläubig ist, und zwar durch das Gebet der Gemeinde. Man darf nicht vergessen, daß das Wesen der Kirche die persönliche Gegenwart des Hl. Geistes ist."

schrumpft sie zusammen zu einem Katechismusexamen, wo die jungen Christen dartun sollen vor der Gemeinde, daß sie jetzt die nötige Erkenntnis haben, um in die Zahl der mündigen Glieder Christi aufgenommen und zum Sakrament des Altars zugelassen zu werden, verbunden mit der Fürbitte der Gemeinde. Diese Anschauung ist aber entschieden zu flach. — Daneben gibt es eine andere Richtung, die den sakramentalen Charakter festhält, und die Konfirmation für geistesmitteilend erachtet. Diese Anschauung ist besonders in der kurhessischen Kirchenordnung stark vertreten; die von Kassel von 1539 stellt Kopulation, Konfirmation und Ordination nebeneinander, und es ist von ihnen als von drei sakramentalen Zeremonien die Rede. Die Konfirmation findet sie in der Schrift überall da begründet, wo von Handauflegen auf die Getauften die Rede ist. Die Formel, mit der die Konfirmation nach der kurhessischen Kirchenordnung vollzogen werden soll, ist die bekannte: „Nimm hin den Hl. Geist, Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hilfe zu allem Guten von der gnädigen Hand Gottes des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes." In der hessischen Kirchenordnung vom Jahr 1566 wird die Handauflegung als eine alte Ordnung bezeichnet, die von der prophetischen und apostolischen Kirche auf uns gekommen ist als eine Weise, da angewandt, wo man bittet, daß jemand von Gott geistliche Gaben gegeben werden. Gen 48, 14 wird hier angeführt, wo der sterbende Jakob den beiden Söhnen Josephs die Hand auflegt und sie segnet, desgleichen Marc 10, 16 wo der Herr den Kindern die Hände auflegt; ferner von den Aposteln, wenn sie dadurch Kranke heilen, auch wenn sie jemand zum Predigtamt ordnen II Tim 1, 6. 7; I Tim 4, 14; 5, 22. Diese Stellen führt sie auf im Verein mit Act 8, 17ff.; 19, 6; Heb 6, 2 und begründet so ihre Behauptung. Indessen hat jene Richtung doch schon insofern eingelenkt, daß sie mit Berufung auf Act 8, 19 ihre Behauptung dahin modifiziert: „Die Frucht und Wirkung der Handauflegung sei nicht allewege der Empfang der außerordentlichen Gaben, sondern die vollständige Erkenntnis, Trost und Mut im Bekenntnis, Liebe, Zucht." Somit sehen sie in der Konfirmation eine Vermehrung der ordentlichen Gaben, so stimmen sie dann auch mit der von Löhe vorgetragenen Anschauung überein, der sagt, daß die Konfirmation einen Segen verleiht, durch den der junge Christ gestärkt werden soll für den geistlichen Kampf. Die hessische Kirchenordnung erkennt ausdrücklich an, daß die Handauflegung kein Sakrament Christi und der Kirche sei; sie sei ein Brauch, dessen sich Christus, die Apostel, ja schon die Erzväter bedient hätten, aber nicht befohlen, weder

von Gott dem Vater, noch von Christo. Wir haben nur das Exempel, auch keine bestimmte Formel; kein besonderes Element, keine Verheißung ist diesem Ritus gegeben, daß man durch ihn Vergebung der Sünden erlange, weshalb das Auflegen der Hände nur für eine alte Zeremonie anzusehen sei, dazu gebraucht, daß einem vor andern geistliche Gaben mitgeteilt werden, wenn man bittet.

Wenn man die Konfirmation als eine Mehrung der ordentlichen Gaben des Hl. Geistes ansieht, so kann man nicht leugnen, daß das in der Konfirmation Empfangene wesentlich nichts anderes sei, als eine Wirkung der Fürbitte, verbunden mit Handauflegung; zu unterscheiden aber, was für eine spezifische Wirkung von der Handauflegung und von der Fürbitte sich herleitet, ist unnötig. Uns ist die Konfirmation eine Benedictio, d. h. eine Handlung, bei welcher das Wort in besonderer Weise unter Gebet als Segen dem Betreffenden zugeeignet wird, und die daher nicht leer und inhaltslos ist, sondern Mehrung geistlicher Gaben, Stärkung im geistlichen Kampf gibt. So stimmen wir mit der gemäßigten hessischen Anschauung überein, nur ihre Formel nahmen wir nicht an, weil sie eine zu starke und zu weitgehende Zuversicht inbetreff der Wirkung der Konfirmation ausdrückt und zu sehr exhibitiv (d. h. wie wenn sie etwas sakramentlich darreichte auf Befehl Christi) erscheint. Unsre Formel muß in Wunschform gekleidet sein, entweder wie sie Löhe brauchte: „Der himmlische Vater erneuere und vermehre in dir um Jesu Christi willen die Gabe des Hl. Geistes zur Stärkung des Glaubens, zur Kraft in der Gottseligkeit, zur Geduld im Leiden und zur seligen Hoffnung des ewigen Lebens," oder: „Der Gott aller Gnaden, der dich berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu, derselbe wolle dich, der du eine kleine Zeit in dieser Welt lebst und leidest, vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen; demselben sei Ehre und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit", oder auch den aaronitischen Segen.

Die Konfirmation hat nach unsrer Anschauung eine d r e i f a c h e B e d e u t u n g. So ist sie einmal die Erneuerung des Taufbundes vonseite des Konfirmanden; hier muß man den pietistischen Irrtum abweisen, als ob die Konfirmation eine Erneuerung des Taufbundes vonseite Gottes wäre. Gottes Bund fällt nicht hin, sondern nur wir fallen aus diesem Bunde, haben aber durch Buße die Rückkehr zu demselben offen. Es muß die Erklärung vonseite des Konfirmanden erneuert werden, daß er in demselben bleiben und den Pflichten desselben nachkommen wolle. Die zweite Bedeutung ist der Eintritt in die Schar der mündigen

Kirchenglieder, die damit verbundene Zugehörigkeitserklärung zu einer Konfessionskirche. (Die Taufkirche ist weiter als die Konfessionskirche). Drittens erteilt sie einen Stärkungssegen für das in der Taufe begründete geistliche Leben und für den geistlichen Kampf, der nun anhebt.

9. Zur Geschichte der Lehre von der hl. Taufe.

§ 165. Die alte Kirche lehrte übereinstimmend von der Taufe, daß sie nicht bloß ein Symbol sondern heilswirksam sei durch die Verbindung des Hl. Geistes mit dem Wasser. So heißt es bei Tertullian: Supervenit spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. Augustin schied scharf zwischen dem Sakrament und seinem Inhalt und gab zu, daß man jenes ohne diesen empfangen könne. Die katholische Kirche ist ihm der Leib Christi, in welchem der Geist die Glieder belebt; für den einzelnen gibt es kein Heil, wenn er nicht in die Kirche eintritt. Dies geschieht äußerlich durch die Taufe, innerlich durch die im Glauben erfahrene Wirkung des Geistes, auf diesen beiden Stücken beruht die Wiedergeburt. Diese ist nach ihrer negativen Seite die Sündenvergebung; Gott kann sie unmittelbar geben oder durch Vermittelung seiner Heiligen, denn in diesen wohnt er als in seinem Tempel; er gibt sie auf ihre geistliche Fürbitte. Das ist die sündenvergebende Vollmacht der Kirche. So wirkt die Taufe Vergebung der Erbsünde und per accidens aller Sünden, die mit Herz, Mund und Tat begangen worden sind. Die positive Seite ist die reconciliatio des bonum naturae, die Belebung aller natürlichen Kräfte durch den Gottesgeist. Wie die Taufe die objektive Bedingung, so ist die Bekehrung die subjektive Bedingung der Wiedergeburt; durch beide ist darum das Heil bedingt. Augustin kann gar nicht bestimmt genug versichern: aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri. — Die Kindertaufe hat er stets gebilligt. Obgleich die Kinder noch nicht zur Gerechtigkeit mit dem Munde bekennen können, ja sogar wimmernd gegen das Sakrament sich sträubten, behaupte doch niemand, daß sie vergeblich getauft würden. Wenn andre an ihrer Statt antworten, damit die Feier des Sakraments nicht unvollständig bleibe, so gelte dies zu ihrer Heiligung, weil sie selbst nicht antworten könnten. Wenn in Adam alle Menschen ohne ihren Willen sündigen konnten, warum sollen sie nicht auch durch einen fremden Willen wiedergeboren werden können? Die universa societas sanctorum atque fidelium hat ihre Freude an dem heiligen

Werke der Darbringung der Kinder und verhilft ihnen durch ihre heilige und ungeteilte Liebe zur Mitteilung des in ihr waltenden Hl. Geistes. Kommt das Kind später zur Einsicht, so wiederholt es nicht das Sakrament, sondern es versteht dasselbe und stimmt mit seinem Willen der Wahrheit desselben zu. So lange es dies nicht vermag, wirkt das Sakrament zu seinem Schutz wider die feindlichen Gewalten, und wirkt soviel, daß wenn es vor Erlangung des freien Gebrauches seiner Vernunft aus dem Leben scheidet, es durch das Sakrament mittels der empfehlenden Liebe der Kirche von der Verdamnis der Erbschuld befreit wird. — Durch Augustin war die römische Lehre von der Taufe in der Hauptsache festgelegt, die Scholastiker haben nur die Einzelheiten ausgebildet. Das Sakrament besteht in der Taufhandlung, die forma in den Worten: Ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti. Die materia ist das Wasser, das zu diesem Zwecke geweiht ist durch die Taufe Christi. Über die Zeit der Einsetzung bestanden verschiedene Anschauungen, beim Gespräch mit Nikodemus, oder bei der Taufe Christi, oder in dem Taufbefehl. Über die Wirkung der Taufe lehrte Thomas von Aquin, daß durch sie die Erbsünde nur als Erbschuld gehoben wird, dagegen actu fortdauert, sofern sie als ungeordnete Begehrlichkeit des niederen Seelenlebens und der Leibestriebe fortwirkt und den feuerfangenden Zunder (fomes) bildet, an welchem sich die Sünde immer von neuem entzünden kann. Zur Sünde wird sie aber nur dann, wenn der Mensch, der ihren Reizen widerstehen kann, ihr mit seinem Willen zustimmt. Da der Mensch durch die Taufe Christo inkorporiert wird, erlangt er auch die Gnade und die Kräfte, die das neue Leben fördern. Der Catechismus Romanus sagt dazu, daß eine der Seele inhärierende göttliche Qualität entstehe, gleichsam ein Licht und ein Glanz, welche alle Seelenflecken tilge und die Seele selbst schöner und glänzender darstelle; diese Gnade aber habe selbst wieder alle Tugenden zum Gefolge, welche mit ihr der Seele von Gott eingegossen werden (gratia infusa). Durch die Taufe wird der character indelebilis aufgeprägt; darum darf sie nicht wiederholt werden; jedoch wird sie in zweifelhaften Fällen mit Vorbehalt vollzogen mit der Formel: Si baptizatus es, te iterum non baptizo; si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine etc. — Erwähnt sei noch, daß im Mittelalter die Taufe noch mit verschiedenen sinnbildlichen Handlungen umgeben wurde, in denen sich der Stufengang des altkirchlichen Katechumenats niederlegte. Nach dem römischen Taufritual für Erwachsene zerfällt die ganze Handlung in vier Teile. 1. Vorbereitung des

Klerus in der Kirche, während der Täufling vor der Schwelle der Kirchentür wartet. 2. An der Kirchentür Namensnennung, Abrenuntiation und Bekenntnis, dreimaliges Anblasen ins Gesicht, Bekreuzigung an Stirn und Brust, Gebet, Bekreuzigung an allen Körperteilen mit folgenden Gebeten, Handauflegung mit Gebet, Weihe des Salzes und Verabreichung desselben, Gebet, Handauflegung und Exorcismen. 3. In der Kirche Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Handauflegung und Exorzismus, Ohrenöffnung, Abrenuntiation und Ölsalbung. 4. Im Baptisterium die Taufe und Konfirmation.

Die altkirchliche Lehre wurde von Luther im wesentlichen festgehalten. Erst die Wiedertäufer und Zwingli wichen ab von dem bis dahin nie gestörten Konsensus der Kirche. Zwingli nennt die Taufe ein pflichtig Zeichen, d. h. ein Zeichen, daß sich der Täufling in den Herrn Jesum Christum verpflichtet, und vergleicht sie dem eidgenössischen Feldzeichen. Sie wird vor der Gemeinde dem gegeben, der zuvor entweder die christliche Religion bekannt hat, oder denjenigen, die das Verheißungswort besitzen, das sie zu Gliedern der Kirche erklärt, nämlich den Kindern, deren Taufe die Verheißung Gottes vorangeht, daß er die Kinder christlicher Eltern ebenso als zur Kirche gehörig ansehe, wie die Kinder der Hebräer. Durch die Taufe nimmt die Kirche den öffentlich zu ihrem Glied auf, der zuvor durch die Gnade aufgenommen ist. Mithin wirkt die Taufe nicht die Gnade, sondern bezeugt der Kirche, die Gnade sei dem Täufling widerfahren. Diese kann nur vom Geiste Gottes kommen, der als die Kraft, die alles trägt, selbst aber nicht getragen wird, keines Werkzeuges bedarf. — Nach Kalvin ist die Taufe das Einweihungszeichen, wodurch wir in die Gemeinschaft der sichtbaren Kirche aufgenommen werden, damit wir, Christo eingepflanzt, unter die Kinder Gottes gehören. Für unsern Glauben ist sie eine besiegelte Urkunde, daß die Sünden vergeben sind. Durch die Abwaschung mit dem Taufwasser ist sie nur äußerlich besiegelt, innerlich aber wird sie bewirkt durch die Abwaschung mit dem Blut Christi, deren symbolische Darstellung jene ist; die Wiedergeburt ist nicht an die Taufe gebunden, sie ist nur Siegel der Erwählung für die Erwählten und Erweckung des Glaubens in den erwählten Kindern. Sie ist nicht heilsnotwendig. Heidegger sagt, die Taufe besiegle den Erwählten nur die innere Gnade. Mögen auch die Nichterwählten in ihrer Taufe die allgemeine Gnade Gottes erfahren, daß sie der Kirche eingegliedert werden und Gotteskinder heißen und die äußeren Privilegien der Bundesglieder genießen, so verfallen sie doch der Verdammnis,

denn die Besiegelung des Gnadenbundes war für sie ein trügerischer Schein. — Die Baptisten und inkonsequenten Reformierten, die keine Prädestination annahmen, sehen in der Taufe nur einen Akt der Aneignung der schon vollzognen Wiedergeburt, sie ist ihnen nur Siegel der bereits geschehenen Bekehrung; von diesem Standpunkt aus müssen sie konsequent die Kindertaufe verwerfen.

Der Sozinianismus ließ die Taufe nur als Herkommen bestehen, ohne sie als Gebot anzuerkennen. Da der Pietismus die Heilsgewißheit nicht in der durch die Taufe gewirkten Wiedergeburt suchte, sondern erst auf die im gereifteren Bewußtsein eintretende Erweckung und Bekehrung das Heil gründet, trug er zur Auflösung der Lehre von der Taufe wesentlich bei. In der Zeit des Rationalismus stritt man sich über Beibehaltung oder Abschaffung der Taufe, und wußte in ihr nur einen ehrwürdigen Weiheakt der Aufnahme in die christliche Religionsgesellschaft zu sehen. Der Supranaturalismus sah in ihr wenigstens wieder ein Anrecht auf das zukünftige Heil. Schleiermacher stellte als Lehrsatz auf, daß die nach der Einsetzung Christi erteilte Taufe mit dem Bürgerrechte in der christlichen Kirche zugleich die Seligkeit in Bezug auf die göttliche Gnade der Wiedergeburt verleiht. Dem bereits vorhandenen oder künftigen Glauben verbürgt sie die kirchliche Gemeinschaft. Die Kindertaufe ist ihm eine unvollkommene Taufe, welche die Konfirmation fordert und erst dadurch Vollständigkeit gewinnt. Sie wird auf den künftigen Glauben hin erteilt, aber nicht um in den Kindern jetzt schon einen Glauben, dessen sie noch nicht fähig sind zu wecken, sondern sie in Zusammenhang mit dem göttlichen Wort zu bringen und bis zur Entstehung des Glaubens darinnen zu erhalten. — Der modernen liberalen Theologie ist die Taufe, wie Hase sagt, meist ein Sinnbild der Reinigung von der Sünde, wie der Geburt des ewigen Lebens in uns und wird erst heilbringend durch den Glauben, wenn das Bild mit seinem Sinn zusammenfällt. Objektiv aber ist sie die Aufnahme in die Christenheit mit allen ihren Segnungen. Die Kindertaufe rechtfertigt er als eine fromme, tief im Volks- und Familienleben begründete Sitte. — In neuster Zeit haben die negativen Theologen die Einsetzung der Taufe bestritten, es sei, meint B. Weiß, anzunehmen, daß die spätere Gemeinde dasjenige, was sie als Wirkung der christlichen Taufe erfuhr, als Willen ihres Herrn erkannte und auf ein direktes Wort Jesu zurückführte. Harnack urteilt gar, daß die Heidenmission nicht im Horizont Jesu gelegen habe und bezweifelt damit auch die Echtheit von Mat 28, 19. Gegen

die von den Kritikern meist angeführten Gründe macht Zahn treffend auf folgendes aufmerksam: 1. Es ist durchaus nicht gewiß, daß das Taufen im Namen Jesu eine Anwendung nur d i e s e r Formel bedeutet; man müßte sonst auch aus Gal 3, 27; Rom 6, 3 den Gebrauch von noch zwei anderen Formeln erschließen. In der Didache 7, 1, 3 steht die trinitarische Formel als Vorschrift und daneben 9, 5 *οἱ βαπτισθέντες ἐν ὀνόματι κυρίου* 2. In Kol 2, 11 kann die Taufe nur deswegen *ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* heißen, weil Christus sie gestiftet hat, wozu zu vergleichen Mat 21, 25, wo es heißt *τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου*. 3. Aus I Kor 1, 17 will man folgern, Paulus hätte so nicht sagen können, wenn Christus wirklich den Taufbefehl gegeben hätte. Die natürliche Erklärung aber ist doch die, daß Paulus im Gegensatz zu den von Petrus getauften Kephasleuten von sich im Unterschied von den zwölf Aposteln verneint, einen Auftrag zur Taufe empfangen zu haben. —

IV. Das heilige Abendmahl.

1. Wesen und Inhalt des hl. Abendmahls nach den Einsetzungsworten und anderen Bibelstellen.

§ 166. Neben der Taufe ist noch eine andere Handlung vom Herrn angeordnet worden, und zwar auch auf einem Höhepunkt seines Lebens, in einem bedeutungsvollen Moment, eine Handlung wobei auch himmlische Güter unter Darreichung irdischer Elemente zugeeignet werden. Mit dem Gnadenmittel des Wortes steht sie im engsten Zusammenhang, denn es ist eine tatsächliche, gottverordnete Verkündigung der Vergebung der Sünden, ein Bekenntnis zu ihr und eine Versiegelung derselben für jeden einzelnen Teilnehmer. Das Sakrament des Altars (Heb 13, 10) ist im Unterschied von der Taufe das Sakrament der Erwachsenen; wenn nämlich durch die Taufe die Wiedergeburt bewirkt ist und also dadurch ein neues geistliches Leben gesetzt ist, so ist das hl. Abendmahl neben der Speise des Wortes (I Kor 3, 2; Heb 5, 11—14; I Pet 2, 2) als Himmelsspeise dazu bestimmt das in der Taufe gesetzte neue Leben zu nähren und auszugestalten. So sagt Luther, nach Köstlin, Luthers Theologie I 456: „Wir hören nicht nur, daß der Leib Christi für uns gegeben und sein Blut zur Vergebung der Sünden vergossen sei, welches doch ja sollte genug sein, uns wider die Sünde und den ewigen Tod zu trösten, sondern eben solches Opfer für die Sünde, nämlich der Leib und das Blut Christi wird uns durch Kraft seines Wortes im

Brot und Wein zur Speis und Trank in unsern Mund gelegt, auf daß unsere sterblichen Leiber hier auf Erden durch eine unsterbliche Speise zum ewigen Leben genährt werden." Aus den letzten Worten hier geht hervor, daß das hl. Abendmahl auch eine Ergänzung des Taufsakramentes ist, indem es in die Leiblichkeit des Christen ein neues Wesen pflanzt. Der wiedergeborne Mensch, indem er aus Seele und Leib besteht, verlangt nach doppelter Nahrung; Wort und Sakrament bieten sie. Dem Wesen des NT entspricht es, daß das Sakrament des Altars kein bloßes Symbol ist, sondern daß es sich um eine reale Mitteilung handelt: denn der neue Bund verhält sich zum Alten wie Körper und Schatten, Wesen und Vorbild, Erfüllung und Verheißung. Wenn die Sakramente bloße signa wären, hätten wir ja keinen Unterschied zwischen dem alten und neuen Testament.

Was nun die spezifische Heilsgabe des Sakraments ist, ist den Einsetzungsworten zu entnehmen, die nun betrachtet werden müssen. Sie finden sich Mat 26, 26—29; Marc 14, 22—25; Luc 22, 19. 20; I Kor 11, 23—25. Der Herr bezeichnet die Gabe, die er darreicht, als seinen Leib und sein Blut: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου*. Eine bildliche Auffassung dieser Ausdrücke ist durch den Zusammenhang, aber auch schon durch die Natur eines Testaments, einer letztwilligen Verfügung, bei der man sich der klarsten und unmißverständlichsten, nicht mehrfacher Deutung fähiger Ausdrücke bedient, ausgeschlossen. Wenn etwa vorher ein Gleichnis ginge, dann wäre eine bildliche Auffassung und Deutung am Platz. Wie z. B. bei der Erzählung des pharaonischen Traumes: „Die sieben magern Kühe sind die sieben dürren Jahre." Diese Kühe sind nur geträumt, daher kann es nur ein Symbol sein. So verhält es sich auch bei der Deutung des Gleichnisses vom vierfachen Ackerfeld Luc 8, 11: Der Same ist das Wort Gottes. Hier bekommt das „sind", „ist", durch den Zusammenhang seine Bedeutung; weil wir uns im ganzen Zusammenhang auf dem Boden bildlicher Einkleidung befinden, so kann hier das Wort „sind", „ist" den Sinn von „bedeuten" bekommen. Mat 26, 26 ff. usw. aber ist im ganzen Zusammenhang eine bildliche Auffassung nicht angezeigt*), ja sogar ausgeschlossen. Es sind daher die Einsetzungsworte zu nehmen wie sie wirklich lauten. Der Herr sagt: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου*. Er sagt nicht, was sie das Dargereichte sich sein lassen sollen, was sie sich

*) Die vorausgehende Fußwaschung wird vom Herrn selbst als eine symbolische Handlung bezeichnet Joh 13, 10.

darunter denken sollen, das „gelte“ euch für meinen Leib, sondern „das ist“. Damit ist die objektive Gabe, die der Herr im Sakrament darreicht, aufs Bestimmteste bezeichnet, und also der Auslegung gewehrt, die eine subjektive Vorstellung, eine subjektive Ausdeutung an Stelle der objektiven Darreichung setzen will. Was der Herr darreicht, ist objektive Wirklichkeit. Überhaupt heißt „*ἐστίν*“ nun und nimmermehr „bedeutet“ (copula est non capax tropi); denn ein Tropus, eine bildliche Redeweise, kann nimmermehr in „*ἐστίν*“ liegen, sondern nur im Subjekt oder Prädikat, aber nicht im Verbum *ἐστίν*. Wenn es heißt: „Christus ist der rechte Weinstock,“ so liegt der Tropus im Prädikat; da kann niemand übersetzen, „Christus bedeutet einen Weinstock“; sondern gerade das Gegenteil: „Der Weinstock bedeutet Christum.“ Oder: „Christus ist ein Löwe“ nach der Verheißung Gen 49, 9: „Juda ist ein junger Löwe“; d. h. Christus ist das im vollkommensten Sinn, was der Löwe natürlicherweise nur als Vorbild ist. Oder der Tropus kann liegen im Subjekt, z. B.: „Da hat eine Schlange zu mir gesprochen,“ d. h. ein einer Schlange zu vergleichender Mensch. — Wenn Christus vom Kreuz zur Maria spricht: „Weib siehe, das ist dein Sohn“, so ist dieser Tropus leicht verständlich, weil er in menschlichen Verhältnissen vorkommt: „Laß ihn dir das sein.“ Hier ist doch ein Mensch vorhanden. Aber wenn die Einsetzungsworte so gefaßt werden: „Laß dir dies Brot meinen Leib sein“, so ist doch kein Leib vorhanden. Es ist eben der Tropus hier ausgeschlossen weil wir weder im Subjekt noch im Prädikat ein Genus haben, sondern Individuelles: „mein“ Leib, „dieser“ Kelch. Anders ist es bei dem Wort: Christus ist ein Weinstock, da gehört er unter dies Genus und ist unter allen Weinstöcken ein sonderlicher. Dort aber ist eben nur einmal Vorhandenes dies andere nur einmal Vorhandene, und das wäre gegen die Logik, denn 1 kann nicht 2 sein. Wenn es heißt, dies ist Ludwig, so ist bloß 1 vorhanden.

Die Einsetzungsworte sind bei den Synoptikern und Paulus im ganzen übereinstimmend (cf. Tischendorfs Synopsis). Das Praesens *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* soll nicht die fortwährende Gegenwart bezeichnen, sondern die allernächste und unmittelbar bevorstehende Zukunft, in die die Gegenwart schon im Begriff ist überzugehen, — „der schon im Begriff ist, für euch gegeben zu werden“. Bei der Darreichung des Kelchs, den der Herr nochmals segnet, sagte er: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης*, d. i. die leichtere Fassung: schwieriger ist die andre bei Lukas und Paulus: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη*

ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι sc. der damit gefeiert wird. Diese letztere Fassung ist auf die erstere zurückzuführen. Der Becher ist für die, welche ihn trinken, der neue Bund vermittels des Bluts, da in und mit diesem Blut jener Bund vorhanden ist. Wer trinkt, genießt die Wohltaten des NT. Es weißt der Herr damit ausdrücklich zurück auf die Stiftung des alten Bundes, Ex 24, 8: „Sehet, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht, über allen diesen Worten." Es handelt sich dort um Blutvergießen zum Zweck der Aufrichtung des Bundes Gottes mit dem Volk, und auch dieser Bund wurde eingeweiht und gestiftet durch Blut. Vorher ging ein Gelöbnis des Volks, alle Worte des Gesetzes tun zu wollen, also Gehorsam gegen das Gesetz. Der alte Bund ist also auch mit Blut eingeweiht, aber gegründet auf den gelobten Gehorsam des Volks gegen Gottes Gebote. Dieser Bund war aber deswegen kein fester, unumstößlicher, sondern wurde vielmehr gebrochen, nachdem er kaum geschlossen war. Daher ruht der neue Bund, den der Herr aufrichtet, auf besseren Verheißungen, Heb 8, 6—13, er beruht nicht mehr auf dem Gehorsam des Menschen gegen Gott, sondern auf dem vollkommenen Gehorsam Christi gegen das Gesetz. Er fordert nicht mehr Gesetzeserfüllung von uns, sondern er gibt Vergebung der Sünden unter der Bedingung des Glaubens. Darauf bezieht es sich, wenn der Herr sagt: „Das ist das Blut des neuen Testamentes" usw. Damit schafft er den alten Bund ab und stiftet durch Vergießung seines Blutes den neuen, der auf dem vollkommenen Gehorsam Christi und der Vergebung der Sünden beruht*). Das ist die zentrale Bedeutung des neutestamentlichen Bundes, und es wird auch ausdrücklich bei Matthäus hervorgehoben, daß dies Segen und Frucht seines Verdienstes ist: *„εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν"*. Wenn dann der Herr fortfährt nach I Kor 11, 25: *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, wie auch bei der Darreichung des Brotes, so wäre es die unberechtigste Willkür, auf Grund dieser Worte das hl. Abendmahl für ein pures Gedächtnis- und Erinnerungsmahl zu halten, bei dem keine reale Gabe mitgeteilt würde, sondern nur das Andenken an eine Tatsache der Vergangenheit gefeiert würde. Das ist ganz gegen die Natur eines Testamentes, einer Stiftung**), die hier

*) Eine Schwierigkeit liegt in der Antizipation, daß Jesus den Jüngern reichte, was erst nach seinem Opfer eintrat; aber feierte denn nicht auch das Volk Israel das erste Passah noch in Ägypten vor der Erlösung? Siehe auch weiter unten.

**) Das Essen des vorbildlichen Opfers beim Passah verlangt als Erfüllung das Essen des neutestamentlichen Opfers.

vorliegt. Wenn z. B. ein Wohltäter testamentarisch ein Kapital aussetzt für Speisung der Armen an seinem Todestag, so geschieht solche jährliche Feier auch zu seinem Gedächtnis, aber die Armen begehen sein Gedächtnis durch den fortdauernden Genuß der Wohltat. Diese jährliche reale Gabe schließt das Gedächtnis des Stifters nicht aus, sondern ein, aber eben der immer neue Empfang erneuert auch das Gedächtnis. Also ist die reformierte Anschauung ungenügend, die im Abendmahl nur ein Gedächtnis an den Tod des Herrn sieht.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung der Stelle 1 Kor 10, 1 ff. Der Apostel findet hier in den wunderbaren Erlebnissen der Väter während des Wüstenzuges ein Vorbild der Sakramente, der Taufe und des Abendmahls. Geistliche Speise heißt er das Manna, nicht deshalb, weil es keine wirkliche, materielle, leibliche Speise gewesen wäre, sondern wegen der wunderbaren Herkunft; Gott hat es ihnen auf wunderbare Weise gegeben. Es ist nicht im Gegensatz zu einer realen, leiblichen Speise gesagt; Luther sagt von der geistlichen Speise des hl. Abendmahls in seiner Schrift „Daß diese Worte noch feststehen“: Geistlich will nicht so verstanden sein, wie es die Reformierten fassen, sondern obiectum non semper est spirituale, sed debet usus spiritualis esse (im Gegensatz zum kapernaitischen). Leib und Blut des Herrn sind wahrhaftig als leibliche Speise vorhanden. Es ist ein großer Nachdruck auf das „Alle“ gelegt; auch die Ungläubigen empfangen Leib und Blut. In 1 Kor 10, 16—17 ist die Bedeutung des Abendmahls die, daß es als eine Opfermahlzeit uns in eine reale Gemeinschaft, in einen Lebenszusammenhang mit dem Herrn setzt. Dies erkennen auch die Kalvinisten an; aber der Schluß der Reformierten, daß man, wie man mit den Dämonen nur in eine geistige Gemeinschaft treten könne durch das Opfermahl, so auch durch das christliche Opfermahl nur in eine geistliche Gemeinschaft mit dem Herrn treten könne, ist falsch. Die geistige Gemeinschaft hat hier die leibliche zur Voraussetzung; kraft des Genusses des Opfers besteht sie. Was hat aber der Herr geopfert? Doch seinen Leib, und sein Blut hat er vergossen. Der Leib ist sinnlich nicht wahrnehmbar, aber das Brot ist der Träger. Der Apostel spricht: v 16—17 nicht von einer geistlichen Gemeinschaft mit Christo, sondern von einer Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi. Man muß also die Ähnlichkeit nicht weiter erstrecken, als sie sich erstrecken kann. Der Tisch der Dämonen ist ein von Menschen aus menschlichem Eigentum bereiteter; der Tisch des Herrn aber ist von ihm und von den Seinen den Menschen bereitet. Das Trinken des Kelchs

ist ein Teilhaftigwerden des Blutes Christi. Das Essen des Brotes ein Teilhaftigwerden des Leibes Christi. Das Teilhaftigwerden wird nicht geknüpft an den Glauben, sondern an sinnliche Dinge (Kelch und Brot). Auch heißt es nicht: „wir haben teil an Christo und an seinen Wohltaten"; denn seine Wohltaten sind nicht indentisch mit seinem Leib und Blut. Conc. Form. S. 658, 54—60.

§ 167. Was haben wir aber nun aus Joh 6, 1 ff. für die Lehre vom hl. Abendmahl zu entnehmen? Während die Einsetzungsworte uns sedes doctrinae sind, haben die Reformierten es vermieden, von ihnen auszugehen, und haben als Ausgangspunkt Joh cap. 6 genommen, da sie immer der Meinung waren, ihre spiritualistische Auffassung des Abendmahls daraus leicht rechtfertigen zu können. Die Lutheraner aber haben, vielleicht aus Gründen konfessioneller Polemik, um den Reformierten die Waffen zu entwinden, behauptet, Joh 6 sei gar nicht vom hl. Abendmahl, sondern nur von der Aneignung der Wohltaten Christi, der Frucht seines Erlösungstodes, die Rede. Den Hintergrund dieser Rede des Herrn in der Schule zu Kapernaum bildet das Wunder der Speisung der 5000. Die Juden waren dem Herrn nach Kapernaum nachgefolgt und dieser knüpfte an an die Speisung vom vorigen Tag: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr suchet mich usw. v. 26. Die Meinung wird die sein: „Euere Gedanken sind stehen geblieben bei der bloß materiellen Speise. Die leibliche Wohltat, die euch zuteil geworden ist, ist eine, womit ihr euch begnügt. Was im Wunder über das Irdische hinausging, seine weissagende Bedeutung, habt ihr nicht gefaßt. Ihr habt keine Zeichen darin gesehen. Tut euch um, nicht nach Speise, die vergeht, sondern die bis ins ewige Leben bleibt, welche euch der Menschensohn geben wird." Darin besteht also das *σημεῖον*; das natürliche Gut schattet übernatürliche Güter ab. Die Juden als ein Volk, dessen ganze Denkungsart gesetzlich geartet war, verstehen die Aufforderung des Herrn nicht von einer Gabe, die sie sich schenken lassen sollen, sondern von Werken, die sie wirken sollen, v. 28—29. Doch der Herr geht darauf ein: „Das ist Gottes Werk, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat." Um ein eigenes Werk handelt es sich nicht; denn „glauben" heißt „annehmen, was Gott gibt". Das Werk also, um das es sich hier handelt, ist der Glaube. Er ist es eben als sittliches Verhalten. Nun kommt ein weiteres, sehr charakteristisches Merkmal der jüdischen Denkungsart zum Vorschein: die Wundersucht, v. 30: „Was tust du denn für ein Zeichen, auf daß wir sehen und glauben dir?" Eine sehr unbescheidene, unpassende

Forderung. Sie hatten ja erst das Wunder der Speisung gesehen, aber das schien ihnen zu klein, wie aus dem folgenden hervorgeht: „Unsere Väter haben Manna gegessen usw." d. h. dem vom Himmel gekommenen Brot gegenüber, das unsere Väter gegessen haben, ist das gestrige zu gering; wenn wir glauben sollen, so mußt du Größeres tun; und daran schließt der Herr, v. 32: „Moses hat euch nicht das Brot des Himmels gegeben, sondern mein Vater gibt euch das rechte Brot vom Himmel. Denn das Brot, v. 33: „Brot Gottes" ist das herabkommende vom Himmel und der Welt das Leben Gebende." Als Brot ist dann Christus selbst zu verstehen. Dies Brot ist dem Manna vergleichbar, sofern es auch vom Himmel kommt, Himmelsgabe ist; und so ist der Gegensatz in v. 32 zu verstehen. Da sind nämlich zwei Gegensätze verschlungen. „Nicht Moses hat euch das Brot gegeben", läßt den Gegensatz erwarten, „sondern mein Vater im Himmel"; dieser Gegensatz kommt auch, aber mit einer Näherbestimmung, welche den Gegensatz bildet zu einem aus dem Zusammenhang hervorgehenden aber nicht ausgesprochenen Gedanken, nämlich: das von Moses gegebene Brot vom Himmel war nicht das wahrhaftige, sondern das mein Vater gibt, und dieses Brot gibt der Welt das Leben. Daß dies die richtige Fassung ist, geht auch aus v. 35 hervor: „ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς". Die Speisung hätte ihnen eine Weissagung sein sollen auf das, was sie in seiner Person hätten, das Brot des Lebens. Wie dieses Brot genossen werden soll, deutet schon v. 35 an, nämlich im Glauben; denn der halbbildliche Ausdruck „wer zu mir kommt", geht über in den eigentlichen: „Wer an mich glaubt", so daß also die beiden Ausdrücke „zu Jesu kommen" und „an ihn glauben" gleichbedeutend sind; und nun wäre zu überlegen, inwiefern das leibliche Essen und Trinken wirklich ein Abbild des Glaubens sein kann. Beim Essen und Trinken handelt es sich um die innigste Aneignung eines Stoffes außerhalb von uns, der aber dann in Fleisch und Blut übergeht und so zur Erhaltung unseres Lebens dient, also um die innigste Assimilation, die es im natürlichen Leben gibt. Also muß der Glaube auch eine Aneignung, ein persönliches Einswerden mit seinem Objekt, Christo, sein, und zwar eine solche Aneignung, kraft deren im Menschen das geistliche Leben allein unterhalten und genährt werden kann, der sonst dem geistlichen Hungertode verfallen müßte. So kann denn Christus den bildlichen Ausdruck: „Wer mich isset" durch den halbbildlichen: „wer zu mir kommt", ersetzen, und diesen wieder durch den eigentlichen: „wer an mich glaubt". Also Christus nennt sich das Himmelsbrot, das Gegenbild des Manna,

und bezeichnet den Glauben als die Art und Weise, das Himmelsbrot zu genießen, ihn sich anzueignen. Soweit ist die altlutherische Behauptung, daß es sich hier um den Genuß Christi durch den Glauben handelt, um Aneignung seines Verdienstes, begründet. Was zunächst weiter folgt, ist von keinem wesentlichen Einfluß für die Auslegung. v. 48 wird nochmals mit Nachdruck hervorgehoben: „Ich bin das Brot des Lebens." Sein Gegenbild, das Manna, übertrifft er dadurch, daß ersteres doch nur leibliche Nahrung war und nicht schützte vor dem Tod, während er das Brot des Lebens ist, dessen Genuß das ewige Leben gibt. Bis v. 51 a reicht der erste Teil der Rede.

Es ist nun ganz klar, daß mit v. 51 b ein Fortschritt des Gedankens gebracht wird, indem er von mehr allgemeineren Ausdrücken zu einer immer größeren Schärfe und Bestimmtheit des Ausdrucks fortschreitet; während er bisher seine g a n z e P e r s o n als das Brot des Lebens bezeichnet, unterscheidet er nun von sich, dem Geber, die Gabe, sein Fleisch. „Das Brot, das Ich geben werde, ist mein Fleisch", und sich bezeichnet er als Geber, während bisher Gott als der Gebende bezeichnet war. Das, was er gibt, bezeichnet er als seine *σάρξ*, die menschlich leibliche Seite seiner Natur, seine Leiblichkeit im Unterschied von seiner Person. Er spricht nicht mehr vom Brote, das er selber ist, als einer Person, sondern er spricht vom Brote als einer Sache, als von e t w a s. Diese schärfere und bestimmtere Fassung der Rede des Herrn erregt aufs neue den Unwillen der Juden: „Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?" Und nun antwortet der Herr, indem er den schon bestimmt ausgedrückten Gedanken noch mehr spezifiziert, v. 53: „Werdet ihr nicht essen das F l e i s ch des Menschensohnes und trinken sein Blut" usw. Hier unterscheidet er noch genauer, indem er statt *σάρξ*, *σὰρξ καὶ αἷμα* sagt und dem entsprechend unterscheidet der Herr auch eine doppelte Weise der Aneignung, Essen und Trinken; und h i e r wird dann die spiritualisierende Auslegung von Joh 6 von Seite der alten Lutheraner, nach denen hier nur von einer geistlichen Nießung Christi durch den Glauben die Rede ist, zu nichte. Es ist undenkbar, daß der Herr jene Worte gebraucht haben sollte, die jeden Menschen erinnern an das hl. Abendmahl und er hätte selber nicht daran gedacht*). Dazu kommt noch, daß, wenn es sich bloß um geistliche Aneig-

*) Schon die alten Kirchenväter Ignatius und Irenäus haben die lehrhafte Absicht des Evangelisten Johannes richtig verstanden, wenn sie die Rede in Joh 6 als eine Weissagung ansehen, welche in der Abendmahlsfeier zur Erfüllung komme, ähnlich wie das Wort Joh 3, 5 in der christlichen Taufe. Johannes redet von beiden Sakramenten ohne die Einsetzung derselben zu berichten.

nung der Frucht seines Leidens und Sterbens im Glauben handelt, weder die Zerlegung der Gabe in σὰρξ καὶ αἷμα, noch die Unterscheidung einer doppelten Weise der Nießung im Essen und Trinken irgend einen Sinn hätte, denn für die geistliche Nießung gibt es keine doppelte Weise; es wäre dasselbe wie die Aneignung der ganzen Person Christi im Glauben. Und was liegt näher, als bei dem Speisewunder zu denken an das hl. Abendmahl, wo die Mitteilung erst vollendet wird durch den leiblichen Genuß. Die wunderbare Vermehrung des Brotes erleichtert auch den Glauben an wunderbare Vervielfältigung, wenn man den Ausdruck gebrauchen darf, der geistlichen Speise, an das wunderbare Ausreichen derselben trotz der Menge der Empfänger. — Also die Bemerkung der Alten ist richtig, sofern sie ausgeht von der geistlichen Nießung der Person Christi, aber unzureichend, da das Kapitel fortschreitet zu einer spezielleren Aneignung des Wesens Christi, seines Leibes und Blutes, durch Essen und Trinken. Der gläubige Sakramentsgenuß ist eben die Spitze der vorher schon im Glauben erfolgten Aneignung der Person Christi und es verhält sich hier Essen und Trinken von Leib und Blut zum Essen seiner Person wie species zum genus. Damit haben wir aber das Recht, diese ganze Rede von 51 b an zu beziehen auf das hl. Abendmahl. Das hat seinen Wert; denn von hier aus wird die Frage richtig beantwortet: „Was gibt oder nützt solch' Essen und Trinken?" Man hat freilich daran erinnert, daß der Herr dem Genuß seines Fleisches und Blutes die Lebenswirkung zuschreibt, während doch beim hl. Abendmahl allein der gläubige Genuß den Segen habe. Allein dieses kann keine Instanz sein; denn der Herr redet ja hier vom gläubigen Genuß, da er doch ausgeht vom Glauben an seine Person. Die Möglichkeit eines ungläubigen Genusses in das Auge zu fassen, lag ihm hier fern. Ein weiterer Einwurf ist der: Es werde dem Genuß des Abendmahls absolute Heilsnotwendigkeit zugeschrieben; so könnten z. B. Kinder nicht selig werden nach v. 53: „So habt ihr kein Leben in euch." Das jedoch will nur verstanden sein im Zusammenhang mit dem ganzen Heilswerk, mit Aufnahme des Worts, mit Empfang der Taufe, mit Bekenntnis Jesu usw. Es ist zu beachten, daß es sich im ganzen Kapitel um Essen und Trinken handelt, und Speise und Trank ist nötig zur Erhaltung des schon vorhandenen Lebens. Es handelt sich ja nicht um Setzung des neuen Lebens sondern um seine Erhaltung. Der Sinn ist der: Es wird euch das geistliche Leben ausgehen, ihr werdet verhungern und euere Seelen werden verschmachten, wenn ihr nicht immer geistliche Lebenssubstanz euch zuführt. Wer gegen diesen einen Punkt protestiert,

verwirft das ganze Christentum. Man muß eben an dem Punkt, wo das Christentum dem natürlichen Menschen Anstoß bereitet, überwinden, indem man die Vernunft unter den Gehorsam Christi gefangen nimmt. Das Christentum bildet e i n Ganzes. Es kann also der vorgebrachte Einwand nicht mehr eintreffen. v. 57 lenkt von der Gabe seines Leibes und Blutes bereits wieder auf die Person des Gebers zurück: Der Genuß hält in Verbindung mit der Person. Die Rede geht also von der Person zur sakramentlichen Gabe, von da wieder auf die Person zurück. Mit v. 58 greift die Rede wieder auf ihren Anfang zurück und so ist es erklärlich, daß die Unterscheidung von Leib und Blut wieder aufhört. Die Rede schließt, wie sie begonnen hat. An ihr nehmen viele Anstoß und gehen hinter sich. Da sagt der Herr zu den Murrenden v. 62: „Das ärgert euch? Wenn ihr nun sehen werdet des Menschen Sohn auffahren, wo er zuvor war?" Man fragt: Was dann? Aber der Nachsatz fehlt; es ist eine Aposiopese. Der Zusammenhang gibt wohl keine andere Ergänzung als: „Werdet ihr euch dann auch ärgern?" Nein, denn dies ist etwas Größeres. Ist nun der Menschensohn der Erhebung zur göttlichen Seinsweise fähig, so darf es euch nicht wundern, wenn seinem Fleische die Kraft zugeschrieben wird, Speise des ewigen Lebens zu sein, Rettung vor dem geistlichen Hungertod zu gewähren." Freilich darf man nicht bei dem Ausdruck: „Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes", grobsinnliche Vorstellungen haben, als handelte es sich hier um den Genuß von Menschenfleisch und Blut. Das Fleisch in seiner Isolierung vom Geist ist nichts nütze*); aber das ist so zu verstehen: Mein Fleisch ist nicht des Geistes bar, sondern ist so vom Geist durchdrungen und wird, wenn ich mich aufschwinge, so ganz und gar durchgeistet und verklärt sein, daß es geradezu genannt werden kann „τὸ πνεῦμα". So wie sein Wort geisterfüllt und lebendigmachend

*) In diesem Sinne erklärt auch Zahn die Stelle: Ist auf die Rede vom Brot des Lebens der Satz anzuwenden, daß der Geist die lebendigmachende Kraft ist, und dagegen das Fleisch an sich hiezu untauglich ist, und soll andererseits doch das Fleisch Jesu ein Nahrungsmittel der Gläubigen werden, was es jetzt noch nicht, wohl aber nach seiner Erhöhung sein kann und soll, so ist damit auch indirekt gesagt, daß der Geist, der in Jesu wohnt, sein Fleisch erst noch zu einem geeigneten Mittel und Werkzeug machen muß, sterbliche Menschen unsterblich zu machen, ehe die Verheißung der großen Rede sich erfüllen kann. Der Geist muß das Fleisch Jesu von den Bedingungen, an die es jetzt noch gebunden ist, befreien, daß es vom Geist getragen, ebenso schrankenlos wie der Geist sich bewegen und wirksam werden kann. Eben dies sollen die Jünger von der Erhöhung des Menschensohnes zu Gott erwarten.

ist, so wird auch sein Fleisch und Blut, weil es die erhöhte, vom Geist durchdrungene Menschennatur ist, lebengebend sein.

2. Nutzen und Wirkung des heiligen Abendmahls.

§ 168. Es liegt nun eine andere Frage nahe, die im Katechismus Luthers als zweite aufgeworfen ist: „Was nützt denn solch Essen und Trinken?" Das zeigen uns diese Worte: Für euch usw. Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Wenn wir bedenken, daß es der in den Tod gegebene Leib und das zur Vergebung der Sünden vergossene Blut ist, das wir empfangen, so liegt es allerdings nahe, von vorneherein als die Frucht des Sakramentsgenusses zu betrachten die Vergebung der Sünden. Zwar ist es ja klar, daß die Worte: „das ist mein Leib, der für euch gegeben," sich nicht auf die sakramentale Spendung, sondern auf die einmalige Dahingabe in den Tod beziehen und sich also aus ihnen kein direkter Beweis führen läßt, — es handelt sich um das Wort beim Sakrament*), — daß die Wirkung des Sakraments Vergebung der Sünden ist. Aber wenn dieses auch richtig ist, so ist es doch eine unabweisbare Folgerung: der Opferleib, das Opferblut, welches die Sühnung der Sünde durch seine Hingabe bewirkte, muß, wenn wir's im Sakrament empfangen, doch auch diese Vergebung zueignen, kann ohne diese Wirkung nicht sein. Und von diesem Standpunkt aus ist die Behauptung unserer Alten aufrecht zu erhalten: Die Wirkung des Sakraments sei remissio peccatorum, oder, da dem Abendmahlsgenuß ja die Absolution vorhergeht, die obsignatio remissionis peccatorum, Vergewisserung der Vergebung der Sünden, damit nicht beides zusammenfalle. Ein Freibrief, wodurch einer seiner Schuld entlastet wird, hat seine Wirkung schon durchs Wort, durchs Urteil, das ihn seiner Schuld für ledig erklärt; aber zu desto größerer Sicherheit, zur Beruhigung und Beglaubigung wird noch ein Siegel daraufgedrückt, welches unanfechtbare Rechtsgültigkeit verleiht, also keinen Zuwachs an Inhalt, aber an Gewißheit gibt. So unterscheiden die Alten zwischen der Wirkung des Worts und der Sakramente und von da aus stellen sie den Satz auf: „Idem est effectus verbi ac sacramentorum", — wahr, wenn man an die Vergebung der

---

*) Es sagt Luther: So fassen die Worte erstlich Brot und Kelch zum Sakrament; Brot und Kelch fassen Leib und Blut Christi; Leib und Blut Christi fassen das Neue Testament, das NT faßt Vergebung der Sünden, Vergebung der Sünden fasset das ewige Leben und Seligkeit. Das alles reichen uns die Worte des Abendmahls und wir fassens mit dem Glauben.

Sünden denkt, doch da liegt die Frage nahe: Wozu hat Gott das Sakrament des Altars eingesetzt, wenn schon in der Absolution dasselbe gegeben wird? Bei Voraussetzung des Gutes, das allen Gnadenmitteln gleich ist, erwartet man doch eine spezifische Heilsgabe des Sakraments im Unterschied vom Wort, und des einen Sakraments vom andern. Das kann auch keinem Zweifel unterliegen, wenn man Johannes 6 vom hl. Abendmahl versteht. Die spezifische Wirkung ist die, die auf die Leiblichkeit des Menschen ausgeht. Aber diese Wirkung geht nicht nur aus Joh 6 hervor, sondern auch aus I Kor 11, 28—32. Wer nicht die unhaltbare Meinung festhalten will, daß die Schwachen geistlich Schwache seien, kann nichts anderes aus v. 30 lesen, als daß der unwürdige Genuß Krankheit und leiblichen Tod nach sich zieht. Der Rückschluß ist nun unanfechtbar: Was unwürdig genossen eine Todeswirkung auf den Leib hat, muß würdig genossen eine Lebenswirkung auf den Leib haben. Auch Ephes 5, 25 ff. gehört hierher, wo der Apostel das Verhältnis des Herrn zur Gemeinde unter dem Verhältnis eines Mannes zum Weibe darstellt, wo er nicht nur das Einswerden, sondern auch das hervorhebt, daß der Mensch sein Fleisch nährt und pflegt, wie der Herr die Gemeinde. Dies Nähren und Pflegen geht nur auf das Abendmahl, von der Taufe war schon vorher v. 26 die Rede. So betont also auch diese Stelle die leibhaftige Wirkung des Sakraments auf den Leib des Menschen.

Schwieriger ist die andere Frage: worin diese Wirkung bestehe? Die Schrift gibt nichts Bestimmtes an. Man vermutet, daß es der Keim des Auferstehungsleibes sei. Demnach würde die Verklärung erfolgen von innen heraus, während sie nach andern Stellen, wie II Kor 5, 2, von außen her erfolgt. Es wurde auch die Vermutung aufgestellt, daß durch das hl. Abendmahl der durchs Wort geschaffene geistlich neue Mensch eine neue himmlische Leiblichkeit bekomme, statt der natürlichen eine geistliche Naturgrundlage, vermöge welcher dem geistlichen Menschen eine neue Art *ὄργανον* während des Zwischenzustandes erwachse (II Kor 5, 1—4). Wenn wir entkleidet sind durch den Tod, hätten wir irgendein *ὄργανον*, das als Ersatz dient. Dieser Vermutung dürfte aber die Darstellung, die Jesus in Luc 16, 22 ff. vom Zustand nach dem Tode gibt, widersprechen.

Die lutherische Theologie hat allerdings den Gedanken an eine spezifische Wirkung des Sakraments nicht weiter ausgeführt; sie begnügte sich mit der Betonung der mit allen Gnadenmitteln gemeinsamen Wirkung; allein ausgeschlossen ist bei ihrer Lehrweise die spezifische Wirkung

nicht; denn auch Luther bezeichnet als Wirkung des gläubigen Sakramentsgenusses schon: Leben und Seligkeit, in erster Linie freilich Sündenvergebung, ohne welche jene nicht möglich wäre. In „Leben" geht auch hinein, was wir als spezifische Wirkung bezeichnen. Die Lebenswirkung ist es also, die vom Sakrament noch ausgeht. Durch den gläubigen Empfang wird a) die persönliche Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christo eine innigere und vertieftere, Joh 6, 56; b) wirkt es Mehrung und Stärkung des geistlichen Lebens, Joh 6, 57; c) wird die Wirkung des Sakraments auch auf den Leib bezogen, Joh 6, 54. d) Endlich wirkt es Gemeinschaft mit den Brüdern, heilige, übernatürliche Blutverwandtschaft I Kor 10, 17.

Dies alles ist eingefaßt ins Wort „das Sakrament wirkt L e b e n"; damit ist dem Sakrament eine spezifische Wirkung zugeschrieben und jenem Einwurf: „Wozu denn n o ch ein Sakrament?", die Spitze abgebrochen. Dieser Gedanke ist der lutherischen Theologie nicht fremd*). In den Bekenntnisschriften ist eine Andeutung enthalten in Sol Decl VII 63; 81. Es heißt auch: Nicht allein die Seele, sondern auch den Leib wolle er mit seinem Leib und Blut speisen und tränken und ihn zur Unsterblichkeit erheben. Luther sagt: Auch der Hals und Leib empfängt Leib und Blut Christi, daß er ewig lebe und am jüngsten Tage auferstehe zur ewigen Seligkeit.

3. Das hl. Abendmahl kein Opfer aber eine Opfermahlzeit.

§ 169. Nicht die Lehre von der Transsubstantiation ist die Hauptdifferenz zwischen der lutherischen und römischen Kirche. Die lutherische Kirche hat sich nicht an und für sich gegen diese Lehre erklärt; ja es findet sich sogar Aug X ein Ausdruck, der daran anklingt: „unter der G e s t a l t des Brotes und Weines". Daß dieser Ausdruck hier gebraucht wird, ist daraus zu erklären, daß unsere Alten kein Interesse hatten, die das Wunder unnötig steigernde Vorstellung zu bekämpfen. Der Unterschied zwischen den Römischen und uns ist besonders der, daß sie den O p f e r-

*) Rambach hat in seinem Lied: „Mein Jesu der du vor dem Scheiden" bezeichnet als Frucht des Abendmahls: 1. Erneuerung des Gedächtnisses, 2. Versiegelung der Vergebung, 3. Vertiefung der persönlichen Gemeinschaft mit Christo, 4. Mehrung des geistlichen Lebens, 5. Gemeinschaft der Genießenden (Blutsverwandtschaft), viele Körner ein Brot, viele Beeren eine Traube; I Kor 10, 17 der Glieder am Leibe Christi zwar nur objektiv, soll aber subjektiv werden in der Bruderliebe. 6. Pfand unserer Auferstehung; aber nicht bloß das, sondern die Arznei der Unsterblichkeit.

charakter des Sakraments behaupten (ebenso die Irvingianer), den wir nachdrücklich in Abrede stellen. Nach römischer Auffassung ist das Abendmahl die jedesmalige unblutige Wiederholung des einmaligen Opfers Christi mit sühnhafter Wirkung für Lebende und Tote. Hierin liegt der Fundamentalirrtum, eine totale Verkennung des Charakters des neuen Bundes, welcher auf der einmal durchs Opfer Christi geschehenen Sühnung beruht. Es ist die volle Verkehrung des Sakraments ins Gegenteil; denn das ist eben der Unterschied zwischen sacramentum und sacrificium. Sacrificium ist das, was der Mensch Gott darbringt; Sakrament dagegen ist, was Gott dem Menschen zum Heil darreicht (cfr Apol. XXIV pag. 251 und 252). Es hat eine sakrifizielle Seite, die aber nicht zur Hauptsache gemacht werden darf. Die alte Kirche hat nämlich von frühester Zeit an das Sakrament ein Opfer genannt. Die sakrifizielle Seite besteht in der bei uns dahingefallenen oblatio, Darbringung der Elemente, die mit Gebet begleitet war und sich zur Danksagung für alle Wohltaten der Schöpfung und Erlösung erweiterte. Infolge der Beziehung in der beides zum Leib des Herrn resp. zu seinem Tode stand, konnte sich leicht der Gedanke des Opfers einschleichen. Das Abendmahl ist jedoch kein Opfer, wohl aber eine Opfermahlzeit, wenn wir es einreihen wollen in die Kategorie der alttestamentlichen Institutionen. Das Opfer ist dann ein für allemal geschehen durch Christum am Kreuz; es ist die einmalige, in Ewigkeit gültige Darbringung, womit er in Ewigkeit vollendet hat, die geheiligt worden (Heb 10, 14). Golgatha ist unser Opferaltar, nicht aber jeder beliebige Altar, an dem das hl. Abendmahl gefeiert wird. Wir sehen, daß auch an die alttestamentlichen Opfer, besonders die Dankopfer (Schelamim), sich eine Opfermahlzeit anschließt, wo Opferfleisch in fröhlicher Gemeinschaft vor dem Herrn am hl. Ort verzehrt wurde, ausgenommen die Fetteile (Deut 12, 18). Die Idee des Dankopfers ist die communio, die Aneignung der infolge der Sündenvergebung wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott und der vom Opferfleisch Essenden untereinander; denn die Opfermahlzeit ist fröhlicher, freudiger Genuß und Aneignung der Frucht des Opfers. Daß dem hl. Abendmahl dieser Charakter einer Opfermahlzeit beiwohnt, geht doch schon daraus hervor, daß Christus bei dem Apostel I Kor 5, 7 unser Passahlamm genannt wird. Das Passah aber ist eine Opfermahlzeit und es erscheint schon durch seine Zusammenrückung mit dem Abendmahl als Typus desselben. Indem es der Herr mit seinen Jüngern feiert, hat er es zum letztenmal und endgültig gefeiert, es erfüllt und abgeschafft und

an seine Stelle den Antitypus, das hl. Abendmahl gesetzt. Dazu kommt noch I Kor 10, 16—21, wo der Apostel ausdrücklich das hl. Abendmahl parallelisiert mit den Opfermahlzeiten der Juden und Heiden und sagt, daß durch den Genuß der Opfermahlzeit jemand real in Gemeinschaft gesetzt werde mit dem, dem das Opfer gebracht wird. Wenn wir auch das hl. Abendmahl unter diesem Gesichtspunkt betrachten, so liegt darin einesteils eine Bestätigung des vorhin Gesagten rücksichtlich der Wirkung des Sakraments, daß es Vergebung der Sünden zusichere, denn die Opfermahlzeit ist ja fröhliche Aneignung der durch das Opfer hergestellten Gemeinschaft mit Gott. Andrerseits kommt ein neues Moment hinzu: es tritt in den Vordergrund die Gemeinschaft, die das Sakrament herstellt zwischen Gott und uns und zwischen den Brüdern untereinander, die durch die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes zu einem Leib vereinigt werden, I Kor 12, 13: „Wir sind alle zu Einem Leib getauft und zu einem Geist getränkt." I Kor 10, 17; Heb 13, 10—13.

4. Bedingung der realen Gegenwart und die des segensreichen Empfanges.

§ 170. Die Realität des Sakraments, das wirkliche Vorhandensein von Leib und Blut Christi hängt nicht von irgendeinem menschlichen Faktor ab, wie die Donatisten meinten. Wie schon erwähnt, sagt der Herr nicht: „das sei euch mein Leib, mein Blut," so daß es auf die Jünger angekommen wäre, wofür sie sich die dargebotene Speise gelten ließen, sondern: „dies ist mein Leib." Dies kann nicht anders verstanden werden, als daß nach des Herrn Einsetzung die Kommunikanten, die er essen und trinken heißt, eben damit seinen Leib und Blut empfangen. Hierin liegt sowohl die manducatio oralis, als auch die communio indignorum begründet. Also nicht von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Spenders und Empfängers, überhaupt nicht von irgendeiner auf menschlicher Seite zu erfüllenden Bedingung hängt die Gegenwart seines Leibes und Blutes ab, sondern lediglich von der Stiftung des Herrn, der Einsetzung und dem Befehl Christi: „Solches tut usw." Es ist sein Stiftungswort, das die Alten, wie z. B. Ambrosius und Chrysostomus (Sol. decl. Art. VII, 76, pag. 663) verglichen mit dem Schöpfungswort, sofern es einmal gesprochen, doch mit unverminderter Kraft durch alle Jahrtausende fortwirkt und den uranfänglichen effectus immer aufs Neue wieder hervorbringt. Es ist nicht das Sprechen der Einsetzungs-

worte vonseiten des Dieners*), sondern die in den von dem Diener gesprochenen Einsetzungsworten fortwirkende Kraft der einmaligen Stiftung Christi. Wo überall also eine Jüngergemeinde vorhanden ist, welche diese vom Herrn angeordnete Feier im Gehorsam gegen sein Stiftungswort begeht, da ist er nicht nur mit seiner Person gegenwärtig, sondern da gibt er auch nach seiner Verheißung seinen Leib und sein Blut. Daraus folgt nicht, daß, wenn die Einsetzungsworte zum Spott nachgeahmt, oder von den Juden und Heiden gebraucht würden, diese es empfingen, denn der Herr hat es für seine Jünger eingesetzt. Darum heißt es auch im Katechismus: „Uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt." Es setzt eine Jüngergemeinde voraus.

Die andere Frage, die hier aufgeworfen zu werden pflegt, ist die: Wie es denn mit dem Sakramentsgenuß derjenigen Gemeinschaften sei, die die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi leugnen. Je und je wurde dies in utramque partem beantwortet. Luther hat immer behauptet, daß ein wirkliches Vorhandensein der sakramentlichen Gabe dort nicht der Fall sein könne, weil sie nicht glaubten; andere sagen dagegen: „die in diesem Sinn Ungläubigen, und im übrigen gläubigen Reformierten glauben ja auch an eine himmlische Gabe im Sakrament, wenn auch nicht an die des Leibes und Blutes, und so könne man annehmen, daß ihnen der Herr mehr gebe, als sie erwarteten". Allein das sind bloß Theologumena und ist damit nicht viel getan. Wenn man freilich bedenkt, wie die Reformierten über die Lutheraner gespottet haben wegen ihres „Brotgottes," sie als Menschenfresser gelästert haben und dergleichen schändliche Ausdrücke mehr, dann ist Luthers Urteil leicht zu erklären. Gegenwärtig ist diese feindselige Stellung zum lutherischen Abendmahl fast gar nicht mehr da und die gläubigen Reformierten erwarten mehr als Brot und Wein, nämlich eine reale Gabe. Wir dürfen darüber nicht urteilen, was sie bekommen; das ist Gottes Sache, der auch geben kann über Bitten und Verstehn. Daraus dürfen wir aber nicht folgern, daß wir mit ihnen das Sakrament genießen dürften. Sie feiern das Sakrament nicht nach der Einsetzung des Herrn; da hätten wir nicht die Gewißheit des Empfanges des Leibes und Blutes Christi. Ist das Sakrament auch unabhängig von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Menschen, so ist es doch abhängig von der Festhaltung der Ordnung und der Befolgung des Befehls des Herrn.

*) Das ist die Meinung der Römischen, die dem Priester schöpferische Gewalt zusprechen. Wir lehren dagegen, daß der Herr sich bekennt zu dem im Gehorsam gegen seine Verordnung geschehenden Handeln.

§ 171. Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl für Würdige u n d Unwürdige folgt schon aus der Natur der Gnadenmittel, wird aber auch ausdrücklich behandelt von Paulus I Kor 11, 27—29, wo nämlich der Apostel noch ganz genau redet von der communio indignorum: „Wer unwürdig ißt und trinkt usw., der ist schuldig am Leib und Blut des Herrn". Eine Versündigung am Leib und Blut Christi infolge des ungläubigen Empfangs ist doch nur möglich, wenn diese vorhanden sind. Man kann sich versündigen an der abwesenden Person Christi, nicht aber am abwesenden Leib und Blut (cfr Beschimpfung des Bildes eines Königs). Wenn der Herr nicht leiblich am Kreuz gehangen hätte, hätten sich die Juden nicht an seinem Leib vergreifen können. Es gibt also einen unwürdigen Genuß des wirklichen Leibes und dem dient dann zur Bestätigung I Kor 11, 30*), wo es heißt: „Darum sind auch so viele Kranke und Schwache unter euch und ein gut Teil schlafen." Daraus läßt sich schließen, daß, wenn leibliche Wirkungen (Krankheit und Tod) sich äußern im Zusammenhang und als Folge des unwürdigen Abendmahlsgenusses, so müssen sie sich zurückführen auf leibliche Ursachen, auf den Empfang des Leibes und Blutes Christi. Zwischen Broteßen und dem Tod des Herrn besteht ja freilich kein innerer Zusammenhang, wohl aber zwischen Opfereßen und Opfertod. Übrigens liegt in der Natur der Gnadenmittel überhaupt diese Doppelwirkung begründet und ist nicht dem Abendmahl allein eigentümlich; auch das Wort hat ähnliche Wirkung; die Stelle II Kor 2, 16 bietet eine vollständige Parallele zwischen Gottes Wort und Sakramenten. Eben weil die Gnadenmittel Bezeugungen Gottes des Lebendigen sind, muß ihnen eine Wirkung inne wohnen, die unabhängig ist vom Menschen, dem sie zukommen. Damit ist auch zugegeben, daß sie nicht wirkungslos bleiben, sondern vielmehr zum Unsegen wirken bei dem, der nicht in rechter Verfaßung ist. Was an und für sich gut und heilsam ist, kann zum Verderben werden, wie etwa eine Speise einem kranken Körper.

Eine andere Sache ist es nun um den segensreichen Empfang. Nützen kann das Sakrament nicht ohne Glauben, das ist klar. Er ist die auf menschlicher Seite zu erfüllende Bedingung dazu, daher ist die Antwort, die Luther im V. Hauptstück gibt auf die Frage: „Wer empfängt denn solch Sakrament würdiglich?" richtig. Es gibt keinen segensreichen

---

*) Diese Krankheiten und gehäuften Todesfälle können auch angesehen werden als besondere Gerichts- und Züchtigungsakte Gottes, wie er auch einst Israel auf der Wüstenwanderung strafte nicht mit dem Manna, sondern mit den Wachteln.

Empfang der göttlichen Gnadengaben ohne Glauben. Es ist dies hervorzuheben, da 1 Kor 11, 17 ff. doch ein sehr spezieller Fall vorliegt und die Frage nach Würdigkeit und Unwürdigkeit nicht im Allgemeinen beantwortet wird. Allerdings zeigt der Apostel, daß auch bei Vorhandensein des Glaubens eine unwürdige Weise des Genusses stattfinden kann. Der Fall in Korinth war der, daß Mißbräuche bei dem dem Abendmahl vorhergehenden Liebesmahl (ἀγάπη) eingerissen waren. Dabei herrschte Zügellosigkeit und ein über die Grenzen hinausgehendes Maß von ausgelassener Fröhlichkeit. Manche ließen sich ein Übermaß im Essen und Trinken zu Schulden kommen, wobei die nächsten Folgen die waren, daß die nüchterne Verfassung der Seele verloren ging; die Fähigkeit sich zu prüfen, vorzubereiten, Leib und Blut des Herrn zu unterscheiden, war genommen. Ein solcher aß schließlich das Brot, in dem ihm der Leib Christi gereicht wurde, wie ein anderes Brot und das Blut nahm er zu sich, als sei es nur ein Rest von dem vorhergehenden Mahl. Die Armen dagegen, die nichts zuvor gegessen hatten, genossen Christi Leib und Blut für den Hunger und Durst, unterschieden dies also auch nicht von gewöhnlicher Speise und Trank. Es war beiden nicht um Stillung eines geistlichen Bedürfnisses zu tun, um die Vergewisserung der Sündenvergebung. Das geistliche Verlangen war übertäubt von leiblicher Übersättigung oder dem Gefühl leiblichen Hungers. Sie vollzogen mit ihrem Essen einen äußerlichen Brauch aber keinen Glaubensakt. — Verallgemeinert würden sich aus diesem speziellen Fall folgende Regeln zusammenfassen lassen: a) daß es bei Empfang des Sakraments nicht an der Andacht, dem Ernst, der rechten Vorbereitung und Ehrerbietung fehlen darf gegen das hl. Abendmahl; b) daß die Sünde der Lieblosigkeit gegen die Brüder vermieden werde; daß Zerwürfnisse, Haß, Feindschaft in der brüderlichen Gemeinschaft aufgehoben und gut gemacht sein müssen; c) daß das brüderliche Einvernehmen wiederhergestellt sein muß, wenn man nicht fürchten will, daß man auf unwürdige Weise Leib und Blut empfängt. Darauf muß immer auch vom Prediger hingewiesen werden. Dieses muß bei jedem Sakramentsgenuß wiederholt werden. d) Es muß weiter auch jenes Maß geistlicher und leiblicher Nüchternheit vorhanden sein, das nötig ist, um unterscheiden zu können den Leib des Herrn von irgendeiner anderen Speise und die Fähigkeit sich zu prüfen. Der Apostel warnt vor Leichtfertigkeit und Leichtsinn. Die Selbstprüfung wird sich darauf beschränken können, daß sich der Christ beurteilen kann, ob er imstande ist, zum Tisch des Herrn zu gehen oder nicht. Die Vor-

bereitung soll die Sammlung des Geistes und Ehrerbietung gegen die himmlischen Gaben bezwecken. Fasten ist dazu wohl gut, aber nicht nötig, wenn nur die Nüchternheit da ist.

5. Stellung und Bedeutung des heiligen Abendmahls im christlichen Leben.

§ 172. Das hl. Abendmahl ist das Sakrament der Mündigen, wodurch ihr geistliches Leben gestärkt und ihre Einverleibung in Christo immer mehr vollendet wird. Von Seite des Menschen ist das hl. Abendmahl ein Gedächtnis- und Erinnerungsmahl; das ist die von allen Konfessionen anerkannte Bedeutung, welche auch die Reformierten nicht leugnen*). Ihr Fehler ist im Gegenteil der, daß sie das hl. Abendmahl b l o ß als solches ansehen, sich darauf beschränken. Die Worte: „Solches tut zu meinem Gedächtnis", stempeln es ja zu einem Gedächtnismahl, bei dem wir das Andenken an das Leiden und Sterben Christi dankbar begehen, indem wir uns dessen Frucht aneignen. Wir bekennen uns damit zu Christo, insonderheit zu seinem sühnhaften Opfertod. Das ist ein subjektiver Glaubensakt, dazu muß den einzelnen Christen Glauben und Liebe drängen, daß er an Christi Versöhnungstod gedenkt und dafür dankt. Aber das hl. Abendmahl ist auch ein Scheideberg der Konfessionen, so daß die Teilnahme an demselben auch in dem Sinn ein Bekenntnisakt geworden ist, daß man sich dadurch als Genossen derjenigen Konfessionskirche dokumentiert, an deren Altären man das Sakrament empfängt. Diese konfessionelle Bedeutung des hl. Abendmahls liegt begründet in seiner einigenden, gemeinschaftsbildenden Bedeutung; denn das Sakrament stiftet nicht bloß eine communio zwischen Christo und den Gläubigen, sondern auch der Gläubigen untereinander. („Wir werden zu einem Leib getauft, gespeist und zu einem Geist getränkt" 1 Kor 10, 17; 12, 13). Somit will es nicht nur eine äußere, sondern auch eine innere Einheit und Einigkeit unter den Christen herstellen. Diese Einigkeit im Geist ist aber da nicht möglich, wo man verschiedenen Glaubens ist. Das hl. Abendmahl ist der Ausdruck der Glaubenseinigkeit der Kommunikanten; hierin liegt also seine konfessionelle Bedeutung, die Notwendigkeit des Einen Glaubens und die Abweisung Andersgläubiger begründet. U n i e r t e r , flachprotestantischer, moderner Grundsatz ist: Abendmahlsfeier ist

*) Charakteristisch ist die Spendeformel in der anglikanischen Kirche: The body of our Lord J. Chr., which was given for thee, preserve thy body and soul unto everlasting life. Take and eat this in remembrance, that Christ died for thee and feed on him in thy heart by faith and thanksgiving.

äußere Darstellung der Einigkeit der evangelischen Christen die sich als Brüder gegenseitig anerkennen, gegenüber Rom, aller derer, die an Christum als den Erlöser glauben und ihn lieben. Es ist aber in Wahrheit nichts anderes als Zudeckung und Nichtbeachtung aller Glaubensdifferenzen. Durch die Abendmahlsfeier wollen sie sich als einig nach außen darstellen, während sie gerade im Abendmahl in der Lehre auseinandergehen. Bei Licht besehen ist es eine verdeckte Uneinigkeit, und daher unbewußte Unwahrhaftigkeit und Lüge. Denn wer gibt uns das Recht zu sagen, wesentlich im Christentum sei nur das, daß man glaubt an den Erlöser, ihn liebt und alles andere für unwesentlich erklärt? (cfr die sog. open communions Massenkommunionen in England und Amerika). Diese Auffassung ist der der Reformatoren diametral entgegengesetzt, welche immer wieder deutlich hervorhuben: Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft. Diese setzt voraus die Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft. Wenn das Abendmahl nur ein Akt der Gemeinschaft zwischen Christo und dem einzelnen wäre, dann könnte allerlei Volk zusammengehen, dann wäre jene Vereinigung eher am Platz; wenn es aber eine communio auch der Empfänger untereinander ist, also gemeinschaftsbildend, so ist die Forderung nicht abzuweisen, daß die Gläubigen alle eines Sinnes und Glaubens sein müssen, sonst fehlte ja die innere Gemeinschaft des Geistes, und da diese allenthalben fehlt, so scheiden sich hier eben die Konfessionen, und es können nur die zusammen zum hl. Abendmahl gehen, die Eines Sinnes auch wirklich sind, die Konfessionsverwandten, die sich als innerlich einig im Glauben bekennen. Daher setzt das hl. Abendmahl Bekenntnisgemeinschaft voraus. So sagt auch Frank, zu dem *διακρίνειν* gehört auch die rechte Lehre von hl. Abendmahl; und Balthasar Menzer † 1627 hatte zuvor schon geschrieben in seiner Erklärung der Augustana: Non leviter peccant ii, qui sacramenta quaerunt et suscipiunt in iis ecclesiis, ubi non sonat pura doctrina evangelii. — Den Glauben an den Erlöser für genügend erachten und das Einssein im Glauben an den Erlösungstod Christi für hinreichend zu erachten, ist eine willkürliche Herausschneidung des Mittelpunktes der christlichen Lehre und eine Preisgebung der ganzen übrigen Wahrheit. Dabei ist eine Inkonsequenz, daß nämlich den Katholiken die Bruderhand nicht gereicht wird, sie glauben ja auch an den Erlöser. Die Gegensätze zwischen Wahrheit und Irrtum werden so als unwesentlich hingestellt und erklärt. Darin liegt aber eine Untreue gegen das uns von Gott selbst geschenkte Licht der Erkenntnis, das einer Konfession vor der andern besonders gegeben ist.

Zur Darstellung, zum Aushängeschild der zur Schau getragenen, aber nicht vorhandenen Einheit gebraucht man noch dazu dasjenige Stück, rücksichtlich dessen die Christenheit vielfältig zerklüftet ist. Liebe zu den irrenden Brüdern, wahre Liebe fordert die Scheidung. Es berührt freilich schmerzlich, denen die Gemeinschaft versagen zu müssen, welche im Glauben an den Heiland stehn; aber sie verfehlen sich gegen die Stiftung des Herrn, und das muß ihnen bezeugt werden durch Wort und Tat. — Die konfessionelle Bedeutung des Sakraments ist bei unsern Vätern festgestanden. So sagt Melanchthon in seinen „locis": „das hl. Abendmahl ist auch dazu da, daß du dich durch die Teilnahme am Passah als Glied der Gemeinschaft bekennst; denn in welcher Gemeinschaft du es feierst, deren Lehre gibst du öffentlich Recht und Beifall." Das meint auch Aug. Art. XIII: „Sacramenta instituta sunt, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos". Aus dem „nicht bloß", „sondern auch" und zwar in höherem Grad macht Wangemann, um den Bekenntnischarakter des Abendmahls zu beseitigen: „nicht sowohl", „sondern vielmehr". Da hienach doch noch ein wenig dem Sakrament sein Charakter als nota professionis bliebe, so sagt er schließlich: „eigentlich nicht," „sondern nur das andere". Dieser ganzen unionistischen Auffassung liegt zugrunde eine geringschätzige Anschauung vom hl. Abendmahl. Man hält es nicht für so hoch, als daß man das Wehe einer Trennung über sich ergehen ließe. Es ist für nichts Wesentliches angesehen, sonst könnte man das Wesentliche nicht übersehen. Es heißt: „Trotzdem es hier als unwesentlich und äußerlich hingestellt ist, machte sich doch seine Bedeutung geltend; wie würde sonst so viel darum gestritten worden sein." Diese Bedeutung hat es auch; denn zweifelsohne bezeichnet es den Höhepunkt der freilich auf Erden nicht völlig erreichbaren Gemeinschaft mit Christo, die Vollendung der Gemeinschaft des Gläubigen mit dem Herrn, und wenn die Feier des hl. Abendmahls auch nichts anderes sein wollte, als Darstellung und Vollziehung derselben, so ist es wiederum klar, daß es der Höhepunkt des christlichen Kultus sein muß. Es sollte eigentlich alle Sonntage gefeiert werden. Diese Bedeutung ist schon darin ausgesprochen, daß es das Mahl des neuen Bundes ist; indem also die Wohltaten des neuen Bundes, die ganze Erlösungsgnade in konzentriertester Fülle dargereicht wird, so daß es also innerhalb des christlichen Glaubens und Lebens eine Zentralstellung einnimmt, das Herz der Kirche genannt werden muß. Das Zentrum, in dem alle Hauptlehren des Christentums, insonderheit die soterio-

logischen, wie in einem Brennpunkte zusammenlaufen. Die altkatholischen, die mittelalterlichen und die reformatorischen Lehren und Erkenntnisse von Christi gottmenschlicher Person und seinem Werk, seinem Opfertod zu unserer Versöhnung und Rechtfertigung finden im Sakrament ihren plastischen Ausdruck. Was wir empfangen, ist ja Fleisch und Blut Christi zu unserer Erlösung in den Tod gegeben und diese Frucht seines Erlöserlebens sollen wir uns aneignen im Sakrament zu unserer Rechtfertigung und Vergebung unserer Sünden. Auch die Heiligung hängt zusammen mit dem hl. Abendmahl; denn die Speise des Sakraments soll in uns das geistliche Leben mehren. Sofern es den Leib zur Auferstehung vorbereitet, hängt es mit der Lehre von der Auferstehung zusammen. Im Sakrament ist eine Weissagung gegeben auf die dereinstige Verklärung der Natur.

6. Zur Geschichte der Lehre vom heiligen Abendmahl.

a) Bis zur Reformation:

§ 173. Die alte Kirche hat das hl. Abendmahl r e a l aufgefaßt; besonders Justin und Irenäus führen eine solche Lehre, die der lutherischen wesentlich entspricht. Dieser sagt: durch das Wort Gottes fleischgeworden hatte der Logos Fleisch und Blut; so ist auch die *δι εὐχῆς λόγου* vom Herrn geweihte Speise Leib und Blut. Irenäus sagt: „Wie das Brot, das von der Erde kommt, wenn die Danksagung darüber gesprochen ist, nicht mehr gemeines Brot, sondern *εὐχαριστία*, aus zwei Stücken, einem irdischen und himmlischen bestehend, so werden aber auch unsere Leiber, wenn sie der Eucharistie teilhaftig geworden sind, aufhören, sterblich zu sein, und haben die Hoffnung der Auferstehung." Diese Auffassung herrschte dann auch in der ganzen alten Kirche, nur daß bald dem Zug der Zeit entsprechend, etwas festes, handgreifliches zu haben, die Veränderung, die mit den Elementen vor sich geht, als eine Verwandlung gefaßt wird, ohne daß diese im späteren, römischen Sinn verstanden werden darf. Man nennt diese Auffassung die m e t a b o l i s ch e. Ziemlich nahe daran hinstreifend sind die Ausdrücke bei Chrysostomus, der von einem *μετασκευάζειν* der Elemente durch das Wort des Priesters redet, und Ambrosius. Dieser gebraucht als Analogie die Verwandlung des Stabes Moses in eine Schlange; desgleichen Cyrill von Jerusalem; der sagt z. B.: „Wie der Herr, zu einer irdischen Hochzeit geladen, Wasser in Wein verwandelte, so wird er noch vielmehr den Hochzeitleuten des NT den Wein in sein Blut verwandeln." Daß aber diese Ausdrücke bei den Alten doch

harmlos und unbefangen gebraucht worden sind, geht daraus hervor, daß derselbe Cyrill auch sagte, das Brot sei nicht mehr gemeines Brot, also doch noch Brot. Mithin ist die Berufung der Römischen auf die alten Kirchenlehrer doch nur eine Täuschung, der Konsensus ist nur erschlichen. Vielmehr sind sie für die lutherische Lehre anzuführen, nämlich als Zeugen für die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes im hl. Abendmahl. — Joh. Damaszenus 754 spricht die Transsubstantiationslehre aus, indem er sagt: „Brot und Wein ist nach der Weihe kein Typus des Leibes und Blutes Christi, sondern der Leib selber des zu Gott erhobenen Herrn. Durch die Anrufung und Herabkommen des Hl. Geistes wird das Brot und der Wein verwandelt, was übernatürlich geschieht." Er scheint die Transsubstantiationslehre am deutlichsten auszusprechen.

Im Morgenland sind es die Alexandriner, die einer symbolischen, geistigen Auffassung zugetan sind und so als Vorläufer der reformierten Anschauung betrachtet werden können. Origenes z. B. sagt: „Brot und Wein, resp. Leib und Blut seien nichts anderes als das Wort in seiner doppelten Wirkung, in seiner nährenden und herzerfreuenden Kraft: „verbum, quod nutrit, et verbum, quod laetificat cor"; da ist allerdings das mysterium im hl. Abendmahl gründlich ausgereutet und aus dem Satz: idem est effectus verbi ac sacramentorum, der gesteigerte Satz gemacht: das Sakrament ist eigentlich nichts anderes als das Wort. Der Hauptvertreter dieser spiritualistischen Auffassung in der nächsten Periode ist Augustin, der auch schon die reformierten Argumente bringt, obwohl er sonst realistisch denkt. Er sprach z. B.: Als das Fleisch Christi auf Erden war, war es sicherlich nicht im Himmel, und nun, wo es im Himmel ist, ist es nicht auf Erden. (Aber es ist ja unterdes eine Veränderung vorgegangen mit Christo!) Der Haupteinwand der Reformierten ist dies gewesen. Ferner: Christi Fleisch essen heißt: sich erinnern und vergegenwärtigen, daß sein Leib für uns gegeben ist. Die leibliche Nießung ist in die pur geistliche verkehrt. Bei ihm findet sich auch der andere reformierte Hauptsatz: „Non dubitavit dominus dicere hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui." Es finden sich bisweilen auch ganz realistisch klingende Sätze bei Augustin, z. B. „das denket zu genießen, was am Kreuze hing"; oder: „das erkennet im Brot, was am Kreuze hing, und das im Kelch, was aus der Seite geflossen ist." — In der Auslegung zum 33. Psalm sagt er: „Christus ward in seinen Händen getragen, da er seinen Leib den Jüngern gab und sprach: das ist mein Leib; ja er trug denselben in seinen Händen." Aber trotz dieser Stellen ist seine Lehre spiritualistisch,

das geht am klarsten aus ep. 98, 8 hervor: Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta (i. e. sacra signa) sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent; ex hac similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est. — Im Mittelalter ist diese Richtung vertreten durch Ratramnus, einem Mönch in Corbie im 9. Jahrhundert, und Berengar von Tours † 1088, die eine geistliche Gegenwart Christi behauptet haben, das Brot werde durch die Weihe ein Sakrament d. h. ein Typus; das Essen geschehe corde non ore. Diese Lehre, welche ebensosehr die von der damaligen Kirche mit Recht vertretene und festgehaltene Realität des Sakraments angriff, wie sie ihrem Irrtum, in welchem sie aus dem Sakrament ein Opfer gemacht hatte, den Grund und Boden entzog, hätte also den Mittelpunkt ihres Kultus, das Meßopfer, über den Haufen*) geworfen.

Paschasius Radbertus versuchte 831 den Wandlungsgedanken der augustinischen Tradition einzufügen: durch ein Allmachtswunder Gottes werden für den Glauben und für die Augen des Glaubens — nicht für die Sinne und nicht für alle Genießenden — die Elemente in den wahrhaftigen Leib und das wahrhaftige Blut Christi verwandelt (commutantur). Von den ursprünglichen Substanzen sind dann nur die Akzidentien noch da. Den Schriftbeweis führt er aus den Worten: das ist mein Leib. Also sei nichts anderes da. Dann berief er sich auf die Lebensbeschreibungen von Vätern, die Christum brünstig liebten; diesen sei oft statt der Hostie ein Lamm erschienen, das Brot und Wein hätten die Farbe von Fleisch und Blut angenommen; also gegründet auf Visionen von Heiligen. — Die Reste der spiritualistischen Anschauung, die bei Radbertus noch vorhanden waren, sind von der Theologie erst im Streit gegen Berengar überwunden worden. Dieser hatte in einem Brief an Lanfrank in Bec die Lehre des Paschasius aus Gründen der Vernunft und Logik als ungereimt und unmöglich darzutun versucht. Man verwickle sich in lauter Widersprüche, wenn man die Einsetzungsworte anders als tropisch fasse. Nicht der Leib Christi, der ja ohnehin im Himmel weile, werde im Abendmahl dargereicht, sondern Brot, das ein Zeichen des Leibes sei, an diesen erinnere. Unmöglich könne das aus dem Untergang eines Subjekts entstandene neue Subjekt Eigenschaften jenes Untergegangenen enthalten.

*) Obwohl Luther wußte, daß er dem Papsttum durch solche Leugnung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi den größten „Puff" hätte geben können, war es ihm doch nicht möglich; denn „der Text ist zu gewaltig".

Mit dem Munde empfange man das Brot, wo man aber mit dem Herzen Christum erfasse, da genieße man Christum geistlich, eigne sich gläubig die Frucht seines Leidens und Sterbens an. Christi corpus totum constat accipi ab interiori homine, fidelium corde, non ore. In Rom hatte man aber dieser Lehre das Bekenntnis entgegengesetzt, daß nach der Konsekration der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn da sei und in Wahrheit von den Händen der Priester berührt und gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zerbissen werde. Lanfrank selbst lehrte: terrenas substantias converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus. — Die hier schon vorliegende Wandlungslehre wurde weiter ausgebildet von Guitmund von Aversa. Er hat als erster unter den abendländischen Vertretern der Wandlungslehre das totus in toto et totus in qualibet parte klar behauptet. Er hat die augustinische Unterscheidung zwischen signum und res sacramenti auch für die objektive Wandlungslehre brauchbar gemacht, indem er das signum in den in Leib und Blut Christi verwandelten Elementen, die res sacramenti in dem Bleiben in Christo nachwies; er hat auch zuerst die Kategorien Substanz und Akzidens so verwendet, wie es später geschah: die Substanz wird verwandelt, die accidentia prioris essentiae bleiben. Damit war die Transsubstantiationslehre fertig. Das Wort selbst findet sich zuerst bei Erzbischof Hildebert von Tours 1134. Als Kirchenlehre erklärte sie die IV Lateransynode 1215: Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina. — Von der späteren Scholastik ist diese Lehre weiter ausgebildet worden. Thomas*) von Aquin meinte, daß nur die Acciden-

*) Thomas hat in seinem großartigen Abendmahlslied Lauda Sion Salvatorem mit klassischer Kürze die mittelalterliche Kirchenlehre vorgetragen. Da heißt es:

Dogma datur Christianis,
Quod in carnem transit panis
Et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat fides
Praeter rerum ordinem.

Sub diversis speciebus,
Signis tantum et non rebus,
Latent res eximiae.
Caro cibus, sanguis potus:
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.

A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus, —
Integer accipitur.
Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumptus consumitur.

tia des Brots und Weines übrigbleiben, ut et fidei meritum augeretur et infidelibus irridendi tolleretur occasio omnisque abesset horror. Die Kelchentziehung wurde durch die Lehre von der concomitatia gerechtfertigt, nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia. Die priesterliche Konsekration, in der noch Paschasius Radbertus nur den Anlaß des wandelnden Allmachtswunders sah, ist schon von den meisten Scholastikern als die Ursache der Transsubstantiation gewürdigt, und noch gegenwärtig ist es eines der beliebtesten Mittel der Verherrlichung des Priestertums, darauf hinzuweisen, daß der Priester Christum ins Sakrament rufe. Auf den Vorhalt, daß dann Christus zwei Leiber habe, einen aus der Jungfrau Maria, den andern aus der Substanz des Brotes im Abendmahl, wußten freilich die Römischen keine befriedigende Erklärung zu geben.

Es ist ferner zu beachten, daß im ganzen Altertum mit dem hl. Abendmahl die Opferidee verbunden ist. Galt das Gebet als Opfer der Lippen (Apoc 5, 8; 8, 3), so liegt die Anwendung des Opferbegriffs auf das *εὐχαριστεῖν* der ganzen Gemeinde beim Abendmahl gewiß nahe. Schätzte man das Wohltun und Mitteilen als Opfer das Gott wohl gefällt (Heb 13, 16), so war es nicht unbiblisch, ebenso zu urteilen von den Gaben der Liebe, die für das gemeinsame Abendmahl, und soweit sie dabei nicht verbraucht wurden, für die Bedürftigen bestimmt waren. Aus diesem Grunde wurde die Eucharistie bei Ignatius und in der Didache als Opfer angesehn. Hier wird aber schon die Stelle Maleachi 1, 11 angezogen und die Eucharistie erklärt für die *θυσία καθαρά* der NT Gemeinde. Später wurde die Abendmahlsfeier vom Gemeindemahl losgelöst, und die Handlung, bei welcher der Bischof die eucharistischen Gebete sprach, „das Opfer darbrachte", seine Diakonen die eucharistische Speise verteilten, wurde dadurch immer ähnlicher dem, was die Heiden unter kultischer Handlung verstanden. Dazu erhielten nur die Oblationen die eucharistische Weihe in späterer Zeit. Es lag deshalb nahe, den „Opferakt" in Bezug auf die Oblationen mehr als in dem Darbringen seitens der Gemeindeglieder in der Weihe zu finden, die sie seitens des Vorstehers erfuhren; das sinnliche Objekt für ein priesterliches Opfer war dann da. So wurde denn auch aus dem sacrificium laudis der Eucharistie ein priesterliches sacrificium propitiatorium. Als Nachahmung des Opfers Christi vom Priesterbegriff aus erscheint die Eucharistie in der Auffassung Cyprians: Si Christus ipse est summus sacerdos in ordinem Melchisedek et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit,

utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. — Man dachte beim Abendmahl an das jüdische Passah und an das Opfer, das Christus am Kreuz gebracht; man nannte früh die Gebete, die man für die Verstorbenen darbrachte, oblationes, und schrieb den beim Abendmahl dafür dargebrachten Gaben eine besondere Kraft zu, sprach auch von Opfern, die für die Toten im Abendmahl dargebracht würden. Gregor der Große sagte als erster, daß das hl. Abendmahl Wiederholung des Opfers sei, das Christus am Kreuz dargebracht habe, und daß es den Lebenden Vergebung ihrer Sünden und den Toten Linderung ihrer Qual schenke. Pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. — Vom siebten Jahrhundert an wurde der Abendmahlsgenuß der Gemeinde von der Opferhandlung getrennt. Innozenz III. auf dem Laterankonzil 1215 publizierte als Kirchenlehre, daß durch das Wort des Priesters der Leib Christi entstehe, und dieser das Opfer sei, welches für die nach der Taufe begangenen Sünden und für die Toten dargebracht werde. Von da an galt die Messe als der höchste Gottesdienst und der Priester wurde fortan als der betrachtet, der allein die Gemeinde mit Gott versöhnen könne. — Diese ganze Anschauung der römischen Kirche wurde im Gegensatz zur Reformation im Tridentinum sess 13 und 22 festgestellt. Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse per ipsumque fieri. Auch die Privatmessen werden gebilligt und empfohlen si quidem illae quoque missae vere communes censeri debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicet, partim vero, quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur.

b) Die Lehre der Reformatoren.

§ 174. Luther stritt gegen die römische Kirche, und zwar gegen das opus operatum im Sakrament. Gegen dasselbe machten die Reformatoren den Satz geltend: Sacramenta nihil prosunt absque fide. (Das Sakrament nützt nichts ohne den Glauben.)

Ein weiterer Gegensatz Luthers, und zwar gegen das Meßopfer, ist notwendig gewesen durch die Lehre von der vollkommenen Genugtuung Christi und der Versöhnung und Rechtfertigung aus Gnaden.

Schmalc. Art. Pars II, 1. Beide können nebeneinander nicht bestehen; denn die Allgenugsamkeit und alleinige Gültigkeit des Opfers Christi ist faktisch von den Römischen geleugnet und aufgehoben. Ein menschliches Tun soll beitragen zur Erwerbung der Sündenvergebung. Christus hat uns ja versöhnt und der Glaube nimmt das erworbene Heil an; das lehrt die Schrift und die Reformatoren. Die Römischen dagegen behaupten: der Priester müsse die Messe lesen und dadurch das Heil erwerben. Dem widerspricht der ganze Hebräerbrief, der die Vollständigkeit des einmaligen Opfers Christi aufzeigt.

Gegen die Kelchentziehung wurde angekämpft als gegen eine willkürliche Abweichung von den Stiftungsworten; die zur Rechtfertigung der Kelchentziehung von den Scholastikern aufgestellte Lehre von der Konkomitanz ist eine ganz dürftige post hoc erfundene Spekulation, gegen die die Reformatoren viel kräftigere Gegengründe hätten geltend machen können, um sie auf ihren eigenen Boden niederzuwerfen. Ist Christi Leib ein Opferleib, so ist er das nur geworden durch Vergießung seines Blutes. Das Sühneblut ist nicht das noch im Leibe fließende, sondern das vergossene, also außerhalb des Leibes existierende Blut. So würde dann das Gegenteil die Folgerung sein: Weil Christi Leib ein Opferleib ist, ist der Genuß des Leibes nicht zugleich Genuß des Blutes. Später tritt Luther gegen die Verwandlungslehre auf, weil eben damit die Anbetung der Hostie verbunden wird, sofern nämlich die römische Kirche bekanntlich behauptet: Brot und Wein wird in Leib und Blut Christi verwandelt, von der Menschheit sei aber die Gottheit nicht zu trennen, so daß nicht bloß die Menschheit, sondern auch die Gottheit Christi lokaliter wahrhaft in der Hostie gegenwärtig sei. Konsequent folgt von diesem Standpunkt aus die Anbetung: „Deus in pyxide.“ Demgegenüber ist daran zu erinnern, daß nach lutherischer Anschauung, die nicht über die Schrift hinausgeht, im hl. Abendmahle als sakramentale Gabe nichts weiter zu erwarten ist, als Leib und Blut, also nicht die ganze Person, sondern nur das Kreatürliche an Christo.

Was wir im Sakrament empfangen, ist nicht die zweite Person der Gottheit, nicht der Schöpfer, sondern das Geschöpf, wenn auch das größte und wunderbarste, daher können wir die sakramentliche Gabe nicht anbeten. Unsere Alten sagten: Christus ist auf eine doppelte Weise gegenwärtig im hl. Abendmahl, als divisus, d. h. sein Leib und Blut, und dividens, d. i. als Gott, und daher richtet sich die Andacht der Kommunikanten zu ihm als Person, als Geber der Gabe.

Die Elevation läßt Luther zu, indem er sie als ein Bekenntnis faßt und mit der Bedingung, daß sich der Priester zu der Gemeinde wendet mit den Worten: „Carissimi fratres, hoc est vere corpus et sanguis domini Christi!“ Doch ist sie nun weggefallen.

Aber nicht allein gegen die römische, sondern auch gegen die reformierte Lehre, und gegen sie noch viel heftiger hat sich Luther kehren müssen und dadurch, daß die Reformierten vom allgemeinen Kirchenglauben abwichen und zum einfachen Verständnis der Schrift sich nicht zurückführen ließen, ist die traurige verhängnisvolle Spaltung zwischen beiden entstanden. Der eigentliche Vorläufer der zwinglischen Richtung war Andreas Bodenstein von Karlstadt a. M.

Dieser, ein gelehrter und stolzer, zu Sonderbarkeiten geneigter Geist, kam schon anfangs der zwanziger Jahre auf Irrlehren. Wider ihn hat Luther seine erste Abendmahlsschrift geschrieben: „Wider die himmlischen Propheten.“ Karlstadt glaubte, die große Entdeckung gemacht zu haben, daß das „τοῦτο“ auf den dasitzenden Leib Christi bezogen werden müsse: Christus habe dabei auf sich, nicht auf das Brot gezeigt. Er hatte eine große Freude, daß er dadurch der ganzen Schwierigkeit enthoben wäre. Aber Luther führte ihn gründlich ab. Die schlagendste Widerlegung war, daß es dann weiter heißt: „Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut;“ da kann doch Christus nicht auf sich selbst gedeutet haben. Diese Widerlegung hat allerdings Karlstadt mundtot gemacht, aber von da an wurde er ein erbitterter Feind Luthers und ein immer größerer Verfechter der reformierten und wiedertäuferischen Lehre. Er hat, wie Luther sich ausdrückt, dieses „τοῦτο“ gemartert; dann sei Zwingli gekommen und habe das „ἐστίν“ gemartert und „bedeutet“ daraus gemacht; hierauf Ökolampad „τὸ σῶμα“ mit „Zeichen meines Leibes“, schließlich Schwenkfeld, der habe den ganzen Text umgekehrt: „Nehmet hin und esset, mein Leib ist das“ zu ergänzen: „eine geistliche Speise“. In der Tat kann es kein günstiges Vorurteil erwecken für die Reformierten, daß sich bei ihnen eine Menge von Auffassungen findet, deren jede den Tropus wo anders finden wollte. Konsequent, wenn auch flach rationalistisch, ist die Anschauung Zwinglis. Hier ist alles klar, aber es ist die Klarheit der rationalistischen Oberflächlichkeit, wie das schon hervorgeht aus dem Satz: „Gott legt dem Menschen keine unbegreiflichen Dinge*) zum Glauben auf.“ Ihm ist das hl. Abendmahl nichts anders als Gedächtnis-

*) Das ist die schlimmste Anschauung Zwinglis, denn damit hebt er ja die Wunder auf, deren die ganze Bibel voll ist.

mahl zur Erinnerung an den Opfertod Christi. Das hl. Abendmahl ist ihm ein purer Bekenntnisakt, etwas, was wir tun, nicht etwas, was Christus an uns tut; wir bekennen uns äußerlich als Angehörige der Kirche. Christus ist nicht zugegen, sondern abwesend. Die Elemente sind nur irdische Abbilder. Aus der Schrift hat er bekanntlich seine Anschauung zu rechtfertigen gesucht, indem er das „ἐστίν" = „bedeutet" nahm: Die Einsetzungsworte sind allegorisch, „das Fleisch sei kein nütze" Joh 6, 63, ein Hauptgrund für ihn zur Bekämpfung der lutherischen Lehre, neben der Unbegreiflichkeit derselben. Die Gegner sind ihm Sarkophagen, Anthropophagen. Zwingli wurde aus seinem eigenen Lager stark angegriffen; besonders der Ratsschreiber von Zürich wollte von dieser Entleerung des Sakraments nichts wissen, wo bliebe dann Leib und Blut? Aber in seinem rationalistischen Eifer durchblätterte er die ganze Schrift, um Belege für seine vorgefaßte Meinung zu finden. In dieser Zeit, erzählt er, sei ihm im Traum ein Monitor erschienen, ob er weiß oder schwarz gewesen sei, wisse er nicht, der zu ihm sagte: „Unkundiger, lies Exodus 12, 11, wo es heißt: Das Passah bedeutet den Vorübergang des Herrn." Das predigte er am andern Tage dem Volk und hatte damit gesiegt. Jene Stelle lautet aber: „Pesach hu le Jahve". Worauf bezieht sich nun dieses „hu = es?", doch nicht auf etwas Spezielles, die Passahmahlzeit, sondern auf den ganzen Ritus der Passahfeier, welche veranlaßt war durch das, was der Herr tun wollte und ihrerseits das Tun des Herrn ermöglichte; also ein Verhältnis von Ursache und Wirkung. Der Sinn ist also: Ihr sollt dies und das tun; denn jetzt findet statt der schonende Vorübergang des Herrn, zu dessen immerwährender Feier das Passah eingesetzt ist. Das Essen bedeutet kein Passah, sondern ist ein Stück der Handlung, welche notwendig ist, damit der Herr vorübergeht. Es ist also ein dem Herrn (mit Beziehung auf ihn) gefeiertes Verschonungsmahl.

c) Der Streit über die Ubiquität zwischen Reformierten und Lutheranern.

§ 175. Luther hat hauptsächlich gegen Zwingli gekämpft, mit Kalvin kam er erst gegen Ende seines Lebens in Berührung und ist es zu keinem Kampf mit ihm gekommen. Gegen Zwingli gab er eine Reihe Schriften heraus: 1526 „Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes wider die Schwarmgeister." 1527 „Daß diese Worte: „Das ist mein Leib" noch fest stehen," 1528 „Das große Bekenntnis vom hl. Abendmahl," 1544 „Das kurze Bekenntnis vom hl. Abendmahl." In diesen Schriften namentlich in der vom Jahre 1527 hat Luther gegen die zwei Haupteinwände

*

wände der Reformierten gekämpft: „Christus sitzt im Himmel zur Rechten Gottes“ und „das Fleisch ist kein nütze“. Luther weist nach, daß die Rechte Gottes allenthalben sei und daß kein Ort sei, der ihn einschlösse, sondern daß sie sei Gottes allmächtige Gewalt. Das besagt, daß Gott nicht „ein solch ausgestreckt lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürliches, unerforschliches Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar und demnach in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei. Daran bedarf es keines Umzäunens, wie der Geist träumt. Denn ein Leib ist der Gottheit viel, viel zu weit, und könnten tausend Gottheiten darin sein, wiederum auch viel, viel zu eng, daß nicht eine Gottheit drinnen sein kann. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer.“ Luther schließt nun: Christi Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes aber ist an allen Enden — so ist sie gewißlich auch im Brot. Also ist Christus im Brot. — Also es ist nicht wider, sondern der Schrift und dem Glauben gemäß, daß Christi Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sei. Und ist gegründet eigentlich im ersten Artikel, da wir sagen: Ich glaube an Gott den Vater allmächtigen Schöpfer. — Den andern lästerlichen Einwurf: „das Fleisch ist kein nütze,“ widerlegt er auch, indem er zeigt, daß Christus nicht unter das natürliche Fleisch gehöre; er sei vom Hl. Geist empfangen und so sei sein Fleisch schon auf Erden von Kräften des Hl. Geistes durchdrungen, daß er mit leiblicher Berührung Aussätzige heilte oder das blutflüssige Weib. Wie viel weniger kann man von dem verklärten Leib sagen: Er sei kein nütze!

Der Standpunkt Kalvins ist ein Fortschritt zu nennen gegenüber der ganz flachen, rationalistischen Auffassung Zwinglis. Ihm liegt daran, eine reale Gabe im Sakrament festzuhalten; allein da er in der figürlichen Auffassung der Einsetzungsworte entschieden auf dem Boden Zwinglis stehen blieb, so hat die Konkordienformel doch nicht unrecht, ihn unter die Sakramentierer zu zählen und zwischen den Zwinglianern und ihm mit seinen Anhängern keinen andern Unterschied gelten zu lassen, als den zwischen groben Sakramentierern und verschlagenen und so den allerschädlichsten Sakramentierern, Epit. VII, 3—4. Da er mit seiner Aufstellung zugleich eine unionistische Tendenz verfolgte, also ausgesprochenermaßen eine Vereinigung der Lutheraner und Zwinglianer herbeiführen wollte, so hat er seiner Lehre etwas Schwebendes, Unklares, Verworrenes gegeben, wie das überall da der Fall ist, wo man Unvereinbares vereinen will. Kalvin ist schuld an der ganzen unseligen Zersplitterung und Ver-

wirrung, weil er Menschenmeinung über Gottes Wort setzt. Seine Lehre ist im wesentlichen folgende:

1. Im hl. Abendmahl geht neben dem Genuß der Elemente mit dem leiblichen Munde einher eine Speisung und Tränkung mit dem Leib und Blut Christi; also allenfalls eine Gleichzeitigkeit beider Akte nimmt man an; aber nach lutherischer Anschauung besteht ein anderes Verhältnis beider Akte: „in, cum, sub pane et vino.“ Kalvin kann höchstens sagen „cum“, im Sinn von „gleichzeitig“, aber nicht „in“ und „sub“.

2. Diese Speisung und Tränkung widerfährt nur der Seele, ist also eine Seelenspeise. Wir dagegen lehren, daß es sei eine Speise für Leib und Seele.

3. Christus versichert uns durch die Elemente des Sakraments, er habe so gewiß seinen Leib für uns geopfert und sein Blut für uns vergossen, so gewiß wir mit Augen sehen, daß das Brot des Herrn hier gebrochen und der Kelch mir mitgeteilt wird. (Heidelb. Katech.) Wo ist aber hier die versichernde Kraft? Beide mußten hingegeben, nicht gegessen werden!

4. Die Elemente sind ihm Pfänder, aber nicht in dem Sinn, wie wir davon reden. Wir denken dabei an das ganze Sakrament, Siegel und Unterpfand der Vergebung der Sünden, der Heilsgnade. Die Speisung der Seele besteht in der Aneignung des Verdienstes Christi. Unterpfand kann aber nur das sein, was an sich schon wertvoll ist z. B. Gen 41, 42 der Ring Pharaos an Josefs Hand.

5. Der Leib ist indessen abwesend im Himmel, anwesend wird er nur durch den Glauben, der alle verheißenen Dinge sich vergegenwärtigen kann (wie man etwa mit einem Fernrohr das Ferne sich nahe rücken kann, was aber keine wirkliche Gegenwart ist, sondern nur eine Gegenwart für das Auge, für den subjektiven Eindruck). Das sagt auch Kalvin zum Überdruß, indem er fortwährend behauptet, man müsse die zwei Sätze: „Christus gibt uns im Abendmahl seinen Leib und sein Blut“; und „Christi Leib und Blut ist im Himmel“ unverrückt fest halten. Man dürfe weder der himmlischen Herrlichkeit einen Eintrag tun, nicht Gott binden an ein irdisches Element; er könnte sonst von den Ungläubigen verunehrt werden, noch dürfe dem menschlichen Körper Christi etwas seiner Eigenschaften als Körper nach Unmögliches angedichtet werden, was gegen die Natur eines menschlichen Körpers sei. Also wurde die wahre Gegenwart Christi geleugnet und für unmöglich gehalten. Christus könne als Mensch nicht an mehr als an einem Orte gegenwärtig sein, entgegen der lutherischen Lehre: „Überall, wo Abendmahl gehalten wird.“

Aus der Christologie entnimmt Luther sein Hauptargument; die Zwei-Naturenlehre erfordert die Anteilnahme der erhöhten Menschheit Christi an der Allgegenwart Gottes. „Christus nach der Gottheit wo er ist, da ist er eine natürliche göttliche Person und ist auch natürlich und göttlich dortselbst; ist er nun natürlich und persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwo getrennte Personen sondern eine einige unzertrennliche Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. — Und es sollte mir ein schlechter Christus sein, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen anderen Orten müßte er allein sein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein Nein Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit auch hinsetzen, sie lassen sich nicht sondern und voneinander trennen Es ist eine Person vordem und scheidet die Menschheit nicht von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen geht." — Ganz anders sagt aber Zwingli: „Das vermöge auch die Allmacht Gottes nicht, etwas zu bewirken, was gegen die Natur eines menschlichen Leibes sei, es sei nicht möglich, daß eine Kreatur an vielen Orten, geschweige denn allenthalben sein könne." Darüber spottete Luther: Goldwage — Rumpelkammer. Da müßte man fast denken, er sei im Rate Gottes gesessen und hätte die Gesetze erfahren, nach denen sich Gott richtet. — Die Vorstellung, die Kalvin von dem Leibe und Blut Christi hat, die erst durch den Glauben vergegenwärtigt werden, veranschaulicht er durch das Gleichnis von der Sonne. Diese ist nicht selbst in ihrer Substanz auf Erden, aber ihre Strahlen. In diesen kommt sie selbst auf die Erde, in ihnen ist der Welt ihre Wirksamkeit gegenwärtig, so daß sie alle Kreatur belebt. Das ist recht schön und verständlich gesagt, aber das Sakrament ist nicht etwas kreatürliches, sondern ein Wunder. Mithin, wenn er redlich und offen sprechen wollte, so könnte er von keinem Empfang des Leibes und Blutes selbst reden, sondern sollte sprechen von dem Empfang der Kraft und Wirkung des Leibes und Blutes Christi. Das hätte dann einen Sinn und das tut er auch manchmal: Eine Lebenskraft (vigor quidam) ströme aus Christi Leib vermittels des Hl. Geistes auf die Kommunikanten nieder, zur Stärkung ihres geistlichen Lebens*). Wenn wir nun diese Vorstellung, die eigentlich nach seiner

---

*) Dies [Resultat könnte man sich recht wohl gefallen lassen; aber der Weg, den Kalvin dazu einschlägt, ist nicht gemäß der Schrift. Wer verbürgt uns denn, daß es dann so ist, wie er sagt?

Meinung die allein richtige ist, durch ein Bild veranschaulichen wollen, so denken wir an das blutflüssige Weib. Sie hat durch Berührung des Heilandes eine heilende Kraft empfangen, die vom Leib Christi auf ihren kranken Leib überging, aber sie hat nicht den Leib selbst bekommen. — Aus dem allen folgt natürlich, daß der Ungläubige nur die Elemente empfängt; nur der Gläubige empfängt Christum im hl. Abendmahl. Der Glaube ist es also, der sich in den Himmel schwingt, oder, was einerlei bei ihm ist, der Christum herabzieht. Weil also die Nießung nur eine geistliche ist und durch den Glauben erfolgt, gibt es bei ihm weder eine manducatio oralis noch eine communio indignorum. Darum sind diese beiden das Schibboleth der lutherischen Lehre, woran sich entscheidet, ob einer lutherisch denkt oder nicht.

Dem Haupteinwurf der Reformierten begegnet die lutherische Kirche durch ihre Lehre von der communicatio idiomatum, besonders bei dem genus maiestaticum; sonderlich um die ubiquitas carnis Christi handelt es sich, was auch symbolische Fassung erhielt. — Hieher gehört auch die Antwort auf einen untergeordneten Einwurf, nämlich: wie es denn möglich sei, daß Christus in seinem ersten Abendmahl den Leib, der erst gegeben werden sollte, geben konnte, da dieser doch noch nicht verklärt war, sondern ungebrochen saß er da und in ihm floß noch das Blut. Darauf müssen wir allerdings antworten: „Das ist ein Wunder der göttlichen Majestät.“ Wir müssen annehmen, daß in jenem Augenblick der Leib soweit verklärt war, als es nötig war zur Darreichung seines Leibes und Blutes. Das hat auch keine Schwierigkeit, er trug ja in der Gottheit schon die Kraft in sich, die in jedem Augenblick seinen Leib verklären konnte. Aus seinem noch nicht verklärten Leib brach die δόξα der Gottheit hindurch und das Fleisch Christi war kurze Zeit der Herrlichkeit teilhaftig. Der Übergang in die verklärte Leiblichkeit konnte leicht vollzogen werden; wenn er wollte, konnte er ja seine innewohnende Gottheit durch die σάρξ durchleuchten lassen und das ist eben die Verklärung cfr Mat 17, 2. Uns können dabei Erinnerungen kommen, daß der Herr an diesem letzten Abend so oft von seiner Verklärung spricht. Es sind Worte, wie wenn sie aus der lichten Wolke vom Verklärungsberge kämen, z. B. „Nun ist des Menschen Sohn verklärt und Gott in ihm“, Joh 13, 31; 16, 14; 17, 4—5.

d) Die Lehrentwicklung seit der Reformation.

§ 176. Der zehnte Artikel der Augustana: „De coena Domini docent quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus

in coena Domini; et improbant secus docentes", wurde bekanntlich von Melanchthon seit 1540 in der Variata dahin abgeändert: „De coeno Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini unter Weglassung des Schlußsatzes. Er war eben innerlich von Luthers Lehre abgefallen und hatte sich Kalvin genähert. Seine Anhänger in Kursachsen gingen nach seinem Tod noch weiter; sie fielen der kalvinischen Lehre zu und suchten sie durch unlautere Mittel als lutherisch einzuschmuggeln. Dieser Kryptokalvinismus wurde aber endlich überwunden und die Konkordienformel stellte die reine Lehre wieder her. Ihre Bestimmungen wurden von den Dogmatikern näher ausgeführt. Sie sehen in der lutherischen Lehre die rechte Mitte zwischen dem reformierten Spiritualismus, der Sache und Zeichen trennt, und dem römischen Materialismus, der Sache und Zeichen identifiziert. Ihren Ausgangspunkt nehmen sie von der Person Christi und von seiner gottmenschlichen Gegenwart in der Kirche. Das fundamentum doctrinae sehen sie in dem Einsetzungsworten selbst; daraufhin lehren sie die vera et substantialis corporis et sanguinis Christi praesentia, die unio sacramentalis mit den irdischen Elementen, die communio, manducatio oralis, die Hollaz folgendermaßen bestimmt: Unius illius manducationis et bibitionis illius duplex est modus. Nam licet uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo; panis et vinum ore accipitur immediate et naturaliter, corpus et sanguis Christi mediate et supernaturaliter, endlich die communio indignorum. — Mit der Kritik am Dogma begannen auch hier die Sozinianer; sie sahen im Sakrament nur Brot und Wein sein Zweck sei lediglich die Verkündigung des Todes Christi. Die Rationalisten erkannten auch nur eine symbolische Bedeutung und eine moralische Wirkung an. So sagt Steudel: „die Worte Christi sagen: Indem ich euch den Wein reiche, reiche ich euch damit mich, insofern ich zum Heile der Meinigen mein Leben lasse, d. h. das Genießen des Weines bringt mit sich den Anteil an mir als dem Gestorbenen. Das Abendmahl besteht in einer feierlichen Begehung des frommen Andenkens an Christum, den Gestorbenen, für welche der Christ sich in eine Gott gefällige Fassung des Gemüts zu setzen hat, und kraft welches er die Gemeinschaft, in der er mit Christo als dem zur Vergebung der Sünden Gestorbenen, und durch diesen mit allen Gläubigen steht, erklärt und verbürgt erhält und in sich zu erfahren bekommt." Öfters machten sie auch den Einwand geltend: Für jedes unbefangene, menschlich fühlende Gemüt liegt etwas Schauderhaftes in dem Gedanken, Fleisch und Blut eines Men-

schen, eines geliebten Menschen zu essen und zu trinken. Das meint auch Wegscheider, wenn er sagt: Christus konnte den Jüngern nicht seinen wirklichen Leib geben, die Jünger hätten einen heiligen Horror haben müssen vor einem thyestischen Mahl; die Übiquität und die unio sacramentalis seien nichts als scholastische Träume. Auch wäre der Genuß des Leibes und Blutes ganz nutz- und zwecklos. — Mit dem Wiedererwachen des Glaubens wurde auch die Lehre vom Sakrament tiefer erfaßt. Schleiermacher wurde der Vertreter der Unionstheorie, er wollte das Gemeinsame der lutherischen und reformierten Lehre feststellen. Der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gereiche allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo. Dabei haben sie das Bewußtsein der Sündenvergebung und neue geistige Lebenskraft strömt aus der Fülle Christi in sie ein. — Scheibel, Sartorius und Rudelbach vertraten der Union gegenüber das Recht des Luthertums. — In neuerer Zeit versuchte man eine Fortbildung des Dogmas durch stärkere Betonung des leiblichen Naturlebens Christi. So sagt Martensen: das Abendmahl ist die Vereinigung mit Christo als dem Prinzip der heiligen Vermählung des Geistes mit der Natur, welche das Endziel der Schöpfung ist. Hofmann lehrte: Im Abendmahl feiert die Kirche ihren noch jenseitigen Besitz der in Jesu verklärten Leiblichkeit menschlicher Natur. Kraft gibt das Brot, Mut der Wein — so wird die Gabe des Leibes und Blutes Christi seinen Jüngern dazu dienen, innerhalb ihres Naturlebens Kraft und Mut für ihr Glaubensleben zu empfangen. Den spezifischen Segen des hl. Abendmahls sieht Thomasius darin, daß sich die Leiblichkeit des Herrn selbst dem durch die Taufe erneuerten inneren Menschen mitteilt, und mitteilend sich ihm zum substanziellen Wesensgrund setzt. Er empfängt an der himmlischen Leiblichkeit des Gottmenschen eine naturhafte Basis, eine reale Potenz, die ihm zur Kräftigung und Festigung dient. Bei der organischen Beziehung, in welcher Leib und Geist des Menschen zueinander stehen, läßt sich erwarten, daß von diesem Zuflusse geistleiblichen Wesens reinigende und erneuernde Kräfte auch in unsere eigene Leiblichkeit herüberquellen, die deren künftige Verklärung nicht bloß verbürgen, sondern in geheimnisvoller Weise vorbereiten. — Vilmar geht ein auf die Frage, wie sich die menschliche Leiblichkeit der Aufnahme des Leibes und Blutes Christi gegenüber verhält. Die manducatio oralis ist eine doppelte, eine physica (Elemente) und hyperphysica. Hier ist nun das Wesen des Wunders genau zu beachten. Die Leiblichkeit des Menschen darf nicht als eine bloß natürliche aufgefaßt werden: sie ist freilich in sich und der Krea-

turwelt als solcher gegenüber abgeschlossen und durch eherne Gesetze gebunden, aber zugleich ist sie nach der Seite Gottes hin offen und den Gesetzen der Seligkeitswelt zugewendet, so daß sie leibliche Elemente noch in anderer Weise aufzunehmen fähig ist, als sie dieselben auf dem Naturweg aufnimmt, und anders verwenden kann, als sie die natürlichen Nahrungsmittel sich assimiliert. Es gibt eine Seite der menschlichen Leiblichkeit, vermöge welcher dieselbe, wie sie in Christo die Gottheit wesentlich in sich aufnahm, die durch keinen Raum gebunden ist, so auch nach der göttlichen Seite hin durch dieses eisernste Gesetz, der irdischen Kreatürlichkeit, den Raum, nicht gebunden ist, die Leiblichkeit Christi nach ihrer Verherrlichung. Und ebenso gibt es Natursubstanzen, welche eine solche Leiblichkeit in sich aufzunehmen vermögen, ohne ihren kreatürlichen Gesetzen hiedurch entnommen zu werden, und demnach auch die Fähigkeit besitzen, diese Leiblichkeit einer andern Leiblichkeit zu überliefern, ohne daß diese Leiblichkeit darum aufhörte, in allen kreatürlichen Beziehungen kreatürliche Leiblichkeit zu sein. Zu Natursubstanzen dieser Art sind von Gott die uranfänglichen Opfersubstanzen, Brot und Wein, geordnet worden. Durch kreatürlichen Speisegenuß wird nur der natürliche Lebensprozeß des Leibes in Tätigkeit erhalten, welcher in einer fortwährenden Substanzauflösung besteht d. h. den Tod repräsentiert; dieser Speisegenuß, des Leibes und Blutes Christi, aber soll im geraden Gegensatze hierzu, der Erlösung von Sünde und Tod dienen, kann also, wie die ganze Erlösung ein Wunder ist, selbst nur ein Wunder sein. —

7. Weitere dogmatische Ausbildung der Lehre vom hl. Abendmahl.

§ 177. In der Materie des Sakraments, in dem was vorhanden ist, unterscheidet man die materia t e r r e s t r i s , das Brot und den Wein, und die materia c o e l e s t i s , Christi Leib und Blut. In der Gestalt des Sakraments unterscheidet man die forma i n t e r n a , die unio sacramentalis, welche die irdischen Elemente und das himmlische Gnadengut vereinigt, und die forma e x t e r n a nämlich die consecratio, distributio und sumptio. In diesen drei Akten verläuft die Sakramentshandlung entsprechend den Einsetzungsworten: Er segnete, gab es, [sprach] Nehmet!

Die K o n s e k r a t i o n ist notwendig zur rechten Abendmahlsfeier. Sie ist schon darin begründet, daß der Herr mit den Worten:

„Solches tut", den ganzen Komplex der Akte, die oben die Sakramentsfeier bilden, in der Reihenfolge, wie er sie vollzogen hat, bei jeder Abendmahlsfeier wiederholt haben will. „Solches tut" darf nicht willkürlich bloß auf das Essen und Trinken bezogen werden, sondern auf den ganzen Hergang, mithin auch auf das Segnen. Zudem wissen wir aus I Kor 10, 16, *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν*, daß auch die apostolische Kirche die Elemente gesegnet hat, und daß das *εὐλογεῖν*, das dankende Segnen, mit zur Feier des Abendmahls als integrierender Bestandteil gerechnet wurde. So sagt denn auch die Konkordienformel Art. VII, 73—84, besonders 79, 83, 84, daß die Konsekration in keinem Fall unterlassen werden dürfe, damit Christi Befehl Gehorsam geleistet werde und durch Christi Wort der Glaube der Zuhörer von dem Wesen und Frucht des Sakraments erweckt und gestärkt würde und die Elemente in diesem hl. Gebrauch geheiligt und gesegnet werden. Daher ist die Frage höchst bedenklich, ob das Sakrament vorhanden sei ohne die Konsekration (die Württemberger haben die Konsekration nicht). Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, ist von alters her die Ordnung der Kirche. Man muß sich dabei zurückziehen auf die knappe Auskunft, daß mit den Elementen das Wort der Einsetzung im Moment der Austeilung verbunden werde. Was wir Konsekration nennen, kann mit biblischer Bezeichnung entweder *εὐχαριστία* oder *εὐλογία* genannt werden nach Mat 26, 26 f. ersteres richtet sich an Gott, letzteres an die Elemente. Nach der Lehre unserer Alten geschieht die Konsekration durch Gebet und Wiederholung der Einsetzungsworte nach I Tim 4, 5. Was Christus für ein Gebet gebraucht hat, wissen wir nicht, woraus man schließen kann, daß Christus das Gebet dem freien Willen der Kirche überlassen hat. Man kann also nicht sagen, daß das Vaterunser das zur Konsekration nötige Gebet sei; es könnte durch ein anderes Gebet ersetzt werden. Allein da diese Formel von Christo selbst gegeben ist, und es kein bessres geben kann, so hat die Kirche von Anfang an für die Konsekration als Gebet das Vaterunser angeordnet. Aber erst durch den Hinzutritt der Einsetzungsworte kommt die Konsekration zustande, entsteht der spezielle Akt, durch welchen die Elemente geweiht werden. Was die Bedeutung der Konsekration anlangt, so ist sie nicht eine Erzählung der Einsetzungsworte, auch kein lehrhafter Vertrag über dieselben, sondern sie hat eine vis unitiva, sie bewirkt die unio sacramentalis unter der Voraussetzung jedoch, daß auf die consecratio auch die distributio und sumptio folgt. —

Eine viel unwichtigere Frage ist die, ob denn zu der Wiederholung des vom Herrn gegebenen Vorgangs bei der Sakramentsfeier auch das Brotbrechen notwendig gehört, was die Reformierten behaupten, was auch von ihrer Seite verständlich ist. Da sie das Sakrament seiner göttlichen Fülle entlehnen, müssen sie ihm eine andere Bedeutung andichten, nämlich eine symbolische. Man hat da gesagt, das Brechen des Brots bilde ab den Opfertod Christi, aber es ist das eine Erfindung, die eigentlich schon deshalb nicht standhalten kann, weil für die Vergießung des Blutes der entsprechende symbolische Akt fehlt. Es müßte denn nach heidnischer Weise eine Libation dargebracht werden. Sodann will sich das Brotbrechen schlecht schicken zu einem Symbol des Opfertodes Christi, weil ja vom Leib des Herrn das Wort gilt, Joh 19, 36: „Ihr sollt ihm kein Bein brechen," so wenig als das bei seinem Typus, dem Passahlamm der Fall war. Ex 12, 46. Wenn die Lesart I Kor 11, 24: *τὸ σῶμα τὸ κλώμενον ὑπὲρ ὑμῶν* (*κλώμενον* fehlt bei einigen Handschriften) wirklich richtig wäre, so kann das doch nur von einer gewaltsamen Verrenkung und Verzerrung der Glieder verstanden werden, was ja auch bei der Kreuzigung eintritt. So kann also das Brechen des Brotes nichts wesentliches sein und Luther hat es unterlassen, wohl auch aus Polemik. Aber es ist unnötig, einen konfessionellen Gegensatz darein zu legen, da ja die zum Gebrauch verwandten, schon präparierten Hostien gewissermaßen auch schon gebrochen sind, da sie ja nicht einzeln, sondern mehrere in einem Stück gebacken werden. Doch wird es wohl richtig sein, daß die fractio panis nichts andres gewesen sei, als die Zubereitung zum Zweck der Austeilung, da man die Mazzoth nur partikelweise zum Gebrauch darbieten konnte. Das Brechen ist also keine bedeutsame Handlung, auch kein passendes Symbol für Christi Opfertod. Dagegen die Konsekration ist wesentlich.

Die distributio: „Der Herr gab's seinen Jüngern." Er läßt sie nicht selbst nehmen. Es gibt also eine Darreichung von Seite des Spendenden sowie eine Annahme von Seite des Empfängers. Sie ist ein Bekenntnisakt mit den Worten der Spendeformel und bedingt durch die Feier der Handlung, sowie die nötige Ordnung. Weil aus dem einen Ziborium allen das eine Brot gereicht wird, kommt dadurch die Einheit der Gläubigen auch zur Darstellung.

Was die sumptio anlangt, so ist darüber Streit gewesen, ob man das gesegnete Brot mit den Händen nehmen müsse und ebenso den Kelch, oder ob man sich speisen und tränken lassen solle. Bei den Reformierten

ist es bekanntlich so, daß sie es selbst nehmen. In der Reformationszeit behauptet schon Karlstadt dies, und in seiner exzentrischen Weise legte er darauf ein großes Gewicht, und forderte es als eine Sache, die zum richtigen Empfang unerläßlich wäre. Luther erwiderte ihm darauf: „Wenn das einen Christen mache, daß man das Sakrament mit eigener Hand betaste, dann seien die Kriegsknechte die allerbesten Christen gewesen; die hätten seinen Leib wahrlich genug betastet.“ Neben dieser ironischen Abfertigung führte er dann aber auch einen einleuchtenden Schriftbeweis dafür, daß das „Nehmen“ so viel sein könne als „Empfangen“ mit dem Mund, nämlich: „da Jesus den Essig genommen hatte;“ von einem Nehmen mit der Hand konnte ja da keine Rede sein. Es ist unwesentlich zu bezeichnen, ob das Nehmen mit der Hand oder mit dem Mund geschieht; fälsch wäre es, wenn darauf ein besonderes Gewicht gelegt würde; da herrscht Freiheit, sofern nicht die Sitte oder schwache Gewissen sie irgendwie einschränken.

Die s u m p t i o ist oralis und spiritualis: „Nehmt hin und esset;“ das ist die sumptio oralis. „Solches tut zu meinem Gedächtnis:“ ist die manducatio spiritualis. Auch die Ungläubigen bekommen Leib und Blut Christi, obwohl zum Gericht. (Probe für die lutherischen Abendmahlslehre I Kor 11, 27—30.) Die gesegnete Wirkung geht auch auf den Leib, Joh 6, 54.

Nicht unwichtig ist die auch streitige Frage, wann die u n i o s a c r a m e n t a l i s eintritt, ob schon durch die Konsekration, oder im Moment des Genusses; letztere Ansicht ist zur Not ausreichend. Es ist damit wirklicher Genuß zugestanden. Doch ist es etwas willkürlich, wann man die unio sacramentalis darauf fixiert. Man kann sagen: hier m u ß sie jedenfalls vorhanden sein. Die Segnung kann ja keine andere Bedeutung haben, als den Eintritt der Verbindung herbeizuführen. Die unio sacramentalis hört auf, wenn alle genossen haben. Sie ist nur für die Sakramentsgemeinde vorhanden. Was etwa vom Kelch verschüttet wird, ist nicht Christi Blut, sondern lediglich Wein. — Die Konkordienformel führt hier das Wort des Chrysostomus an Art. VII, 76, wo die Einsetzungsworte den Schöpfungsworten gleichgestellt werden. Wenn es nun die Kraft dieser Worte ist, die die Erde und die Menschen befähigt zu wachsen und sich zu vermehren, so müssen es auch die Einsetzungsworte sein, die solche schöpferische Wirkung haben, die Vereinigung herbeizuführen. Hieher gehört auch die Stelle aus einem Brief Luthers an die Frankfurter. Wenn man zweifele, ob ein Geistlicher richtig lehrt, so soll man ihn fragen,

was er in den Händen habe. Sagt er Brot und Wein, dann soll man ihn für einen Schwärmer halten. Das müßte einer auch sagen gegenüber der modernen Anschauung, daß nämlich die Vereinigung erst beim Genuß eintritt, denn was wirkt dann die Vereinigung? Das Wort, oder was sonst? Endlich hat Luther auch die Elevation zugelassen, da man ihr eine feine Deutung geben könne, nämlich ein Bekenntnis der wahren Gegenwart in sie legen könne. Also wird die gesegnete Hostie schon als Leib Christi bezeichnet vor dem Genuß, freilich in Rücksicht auf den folgenden Genuß, nicht aber, wenn dieser nicht in Aussicht gestellt wäre.

Die Spender des hl. Abendmahls sind ausschließlich die berufenen Diener Christi, weil es sich um einen Gemeinschaftsakt handelt, im Unterschied von der hl. Taufe, welche an einzelnen vollzogen wird, und im Namen der Gemeinschaft kann kein Laie handeln, sondern nur, der den Auftrag hat. Wo es nicht zu erreichen ist, gilt der Grundsatz: „crede et manducasti," damit soll man sich begnügen. Luther in seinem Brief an die Böhmen 1523 „Vom geistlichen Priestertum," will das Recht zu konsekrieren allen Christen zugestanden wissen. Dieses sonst ruhende Recht tritt in Kraft, wenn es an einem ordentlichen Diener fehlt, also im Notfall. — Gegenüber den Empfängern ist bei der hohen Verantwortung der Zulassung Kirchenzucht zu üben. Apol. VI, 16. Schmalk. Art IX. Die Perlen darf man nicht vor die Säue werfen. Bei falschgläubigen Lehrern soll man die Sakramente nicht suchen Apol. IV, 47. Die Selbstkommunion d. h. Selbstdispensation in der Gemeindefeier ist ein unveräußerliches Recht der Pfarrer. Dieses unterliegt auch keinem Anstand, denn die Mißbilligung in den Symbolen, Schmalk. P II Art 2, 8, Conc.-Form. VII, 83 richtet sich nur gegen die stille Messe, ohne die Gemeinschaft. — Zum hl. Abendmahl sind zuzulassen 1. die Getauften, 2. die derselben Konfession angehören, 3. die im Unterscheidungsalter stehenden Personen, 4. die Kranken und Sterbenden, 5. die Bußfertigen, auch die öffentlich gesündigt hatten, 6. die Nichtexkommunizierten.

Die Namen des Sakraments sind nach der Schrift: Eucharistia Mat 26, 27; Eulogia Mat 26, 26; Tisch und Kelch des Herrn, I Kor 10, 16; Brotbrechen, Act 2, 42; Luc 22, 19; Communio, I Kor 10, 16—17; das neue Testament, Luc 22, 20. Passah I Kor 5, 7. An kirchlichen Benennungen seien noch angeführt:

Mysterium, missa, sacramentum altaris, während als falsch abzulehnen sind die Namen oblatio und sacrificium.

V. Die Benediktionen.

§ 178. Die Benediktionen rechnet man zu den Sakramentalien, d. h. zu Handlungen, die zwar keine Sakramente sind, aber doch gewisse Ähnlichkeiten mit ihnen haben. Daß es solche Handlungen gibt, geht schon daraus hervor, daß Melanchthon zwei solche Handlungen als Sakramente gelten zu lassen geneigt war, nämlich die Ordination und die Absolution. Es gilt gegenüber der römischen Vereinerleiung mit den Sakramenten den Unterschied hervorzuheben. Über die Benediktionen sind in unserer Kirche ziemlich dürftige Vorstellungen vorhanden. Luther hat alle römischen Weihen in den Gaukelsack des Papstes gerechnet, sie für wesenlose Spielereien geachtet, Smalc. Art P III Art XV. Diese Anschauung ist in der protestantischen Kirche festgehalten worden und sie ist von ihr beherrscht. Es sind alle Realweihen hingefallen. Diese Anschauung entspricht aber der Schrift nicht. — Außer den Segnungen am Anfang und Schluß des Gottesdienstes gehören hierher: Ordinations-, Kopulations-, Konfirmationssegen, Einsegnung der Sterbenden, Weihen, die sich von den von Luther verworfenen nur dadurch unterscheiden, daß es dort Sachen sind, die gesegnet werden während hier Personen. Man unterscheidet demnach: Personal- und Realbenediktionen. Die Sache wird gesegnet mit Rücksicht auf den Dienst, den sie dem Menschen leisten soll, während die Segnung des Menschen ihm selber ein Gnadengut zuwenden soll. Selbst die Konsekration kann unter dem Gesichtspunkt der Segnung betrachtet werden und ist die vornehmste unter ihnen. Man denke auch an das Tischgebet. Daraus geht aber dann auch schon hervor, daß auch die untergeordneten Segnungen keine leeren, wirkungslosen Formen sein können, seien es Personal- oder Realbenediktionen. Die Schrift schreibt den Benediktionen eine efficacia zu.

a) Wesen und Begriff der Benediktionen.

Der Segen ist nur eine besondere Art der Anwendung des Wortes; er hat wohl die Form des Wunsches, ist aber inhaltlich weit mehr: Weissagung göttlicher Gnadengüter, eine Antizipation der Gebetserhörung, weshalb wir in den Segnungen so häufig geradezu prophetischen Inhalt finden, wie im Patriarchensegen, wobei es sich um Handlungen solcher Leute handelte, die dazu einen göttlichen Auftrag hatten. Die Zuversicht der Kirche oder des einzelnen bei Spendung der Benediktion ist eine so große, daß die Erlangung des gewünschten Gutes als sicher und gewiß angekündigt und geweissagt wird und das geweissagte Gut schon aus-

geteilt wird, daher nach allen Seiten die alte Definition richtig ist: benedictio est sanctificationis et gratiarum votiva collatio. Im strengen Sinn ist Segnung nur Mitteilung einer Gabe, sei es auf geistlichem Gebiet (Konfirmation usw.) oder leiblichem (Tischgebet cfr Haggai 2, 19; Daniel 1, 8—15) oder auf beiderlei Gebiet zugleich, wie im aaronitischen Segen. — Die Weihe kann dem Segen vorausgehen, wie bei der Aussendung der Apostel Barnabas und Paulus Act 13, 3 oder darauf folgen, wie beim Sabbath, oder mit ihm zusammenfallen wie bei Davids Salbung, I Sam 16, 13. Das, was die Benediktion mitteilt, ist eine heiligende Kraft, virtus.

b) Subjekt der Benediktionen.

Der Spender des Segens ist immer Gott, sei es mittelbar oder unmittelbar. Gott daher ist es, der als Spender des Segens uns begegnet, Gen 1, 22, 28; 2, 3. Dieses Segnen bezieht sich auf die Fortpflanzung und Erhaltung der Gattung, schafft nichts Neues, sondern erhält und vermehrt die vorhandenen Lebenskräfte. Dieser Segen bedingt nicht die Fortdauer, den Bestand der Kreatur, sondern die kräftige, gedeihliche Entwicklung derselben und befähigt den Menschen zum Dominium über die Kreatur. Diese Momente treten immer bei den Segnungen in der Schrift hervor. Aber nicht Gott allein segnet, sondern auch der Mensch. Noah ist der erste, von dem uns die Hl. Schrift Segnungshandlungen mitteilt Gen 9, 26. Die zweite Segnung ist die, die Melchisedeck dem Abraham mitteilt Gen 14, 19, und zu welcher der Hebräerbrief 7, 7 bemerkt, daß der Segnende den Gesegneten immer als der Größere gegenübersteht. Sowohl bei Noah, als bei dem Patriarchensegen sieht man, daß es sich um eine Weissagung, ja Mitteilung von Gütern handelt, Gen 27, 27; 49, 1 ff. Der Segen der Patriarchen war prophetischer Art. Es gab aber im AT eine ständige, von Gott befohlene Segnung, mit der die Priester betraut waren, Num 6, 23—27. Der Spender des Segens ist auch hier der Herr, dessen Name auf Israël gelegt werden sollte. Der aaronitische Segen ist dreiteilig und jeder Teil wieder zweiteilig. Das Gemeinsame aller drei Teile ist die Anrufung Jahves, das Verschiedene immer der zweite Satz eines Teiles, die ausgesprochene Wirkung. Zuerst wird Schutz und Obhut vor allem Unfall und Gefahr gewünscht, also die Wohltat, die wir dem Vater nach unsrem christlichen Glauben zuschreiben. Das zweite Satzglied bestimmt genauer den ersten Teil eines jeden Satzes. „Der Herr erleuchte sein Angesicht über Dir und sei Dir gnädig, Er wende sein Angesicht auf Dich, lasse sein Angesicht Dir entgegenstrahlen.“ In

der Gnade leuchtet uns eben das Angesicht Gottes entgegen ganz freundlich und ist die Wohltat des Sohnes. Wenn es nun im dritten Teil heißt: „Der Herr erhebe sein Angesicht auf dich und gebe dir Frieden," so ist damit als wesentliche Frucht der Erlösung die Gabe des Hl. Geistes, die Wirkung seiner das Heil zuwendenden Tätigkeit bezeichnet. Dieser Segen ist von Gott den Priestern befohlen. Allein nicht bloß das AT hat Segnungen aufzuweisen, sondern auch das NT. Es segnet Jesus die Kinder, Mat 19, 13 ff. Ferner gehört die Hauptsegnung hierher, die Segnung der Elemente beim Abendmahl, Mat 26, 26. Endlich hat Christus bei seiner Himmelfahrt, Luc 24, 51 seine Jünger zum Abschied gesegnet. Es ist ein richtiger Glaubensschluß, aus dem Abschiedssegen an die Jünger zu folgern, daß den Jüngern damit die Fortpflanzung des Segens gegeben sei. Nach Luc 10, 5—6 sollen die Jünger dem Herrn in ihrem Amt als Friedensboten folgen und segnen, realiter Frieden wünschen. Nimmt man dazu, daß die neutestamentliche Gemeinde nicht hinter der alttestamentlichen zurückstehen kann und darf, so muß man notgedrungen folgern, daß der neutestamentliche Segen auch bei uns in Übung sein soll. (Ps 118, 26).

c) Objekt des Segens.

§ 179. Objekt des Segens kann alle Kreatur Gottes sein nach 1 Tim 4, 4—5 (Personen, Sachen, Zeiten, Orte usw.) Gott sprach seinen Segen über die Tierwelt aus und ebenso über das erste Menschenpaar Gen 1, 22, 28. Nach Deut 28, 3—5 soll das Land, die Feldfrucht gesegnet sein usw. Es ist also vor und nach dem Fall die Kreatur des Segens fähig. Der Herr segnet Joh 6, 11 die Brote und Fische bei der Speisung, also Speise. Gott segnete den siebten Tag, Gen 2, 3; das ist ein merkwürdiges Wort, wie die Zeit gesegnet werden kann; es muß also Gott in den Segen ein Geheimnis gelegt haben, welches dem Menschen sich erschließt, der den Tag Gott wohlgefällig feiert. Auch Sachen sind in Beziehung auf den Menschen gesegnet worden, es muß Gott einen Segen darauf gelegt haben. Auch Orte werden gesegnet, Luc 10, 5—6 zeigt, daß Orte um der Menschen willen gesegnet werden cfr Luc 19, 9. Der Friede geht aus vom Spender und über auf das Objekt; auch muß eine subjektive Bereitschaft oder Empfänglichkeit vorhanden sein. Die Kirche segnet die Getauften, die Konfirmanden, die Nupturienten, die Ordinanden, die ihr angehören. Demgemäß ist auch die Leicheneinsegnung nicht zu verwerfen; nur soll das Theatralische der Anrede dabei vermieden werden.

d) Das Mittel der Segnung.

Das ist Gottes Wort und das Gebet; denn es ist die alle Dinge weihende Kraft. „Heiligen" ist mehr ein negatives Handeln, Segnen, mehr ein positives: die Erfüllung der Kreatur mit Lebenskräften. Gottes Wort kann auch abgekürzt gebraucht werden, = Namen Gottes. Auch mit dem Kreuzeszeichen (signum), kann man segnen; es ist ein Bekenntnis und ein Gebet. Als äußere Form der Segnung gilt die Handauflegung.

e) Die Wirkung des Segnens.

Diese ist natürlich viel geringer als die der Gnadenmittel, sie hat es nicht zu tun mit ewigen Heilsgütern, sie vermittelt mehr die in der Außenlinie liegenden Güter und Gaben, leiblicher und geistlicher Art, nicht aber im Mittelpunkt gelegene, es sei denn, daß das spezielle Heilsgut der Segnung genannt wird wie Gal 3, 14; Act 3, 26; Gen 12, 3. Durch die Benediktion, sagen die Alten, werden die Personen mit einer virtus, einer Kraft von oben her erfüllt, sei es leiblicher oder geistlicher Art. Wir müssen an eine reale Benediktionswirkung glauben; denn auch der Fluch hat eine reale Wirkung. Der von Gott verfluchte Acker wird fast in einen chaotischen Zustand zurückgeschleudert. Gott verfluchte Kain und es war ihm Ruhe und Friede genommen. Die ganze Geschichte Bileams Num 23, 8 ff. gehört hieher; denn da kann man die reale Wirkung des Segens und Fluches sehen. Was hätte sich's der König Balak so viel kosten lassen brauchen, was hätte es Gott zu hindern nötig gehabt, daß Bileam in das Moabiterland käme, wenn der Segen nichts als ein flatus vocis, ein bloßer Hauch der Stimme wäre. Aus der maledictio müssen wir auf die reale Wirkung der benedictio schließen. Der Herr verflucht den Feigenbaum Mat 21, 19, und seine Lebenskraft wird getötet. So real ist auch die Segnung. Freilich setzt der Segen die rechte Verfassung voraus, wenn er wirken und ein bleibendes Gut des Empfängers sein soll, Luc 10, 5—6. Darin unterscheiden sich die Benediktionen von den Sakramenten, daß zum Empfang des Segens und seiner Gnade subjektive Empfänglichkeit notwendig ist von Seite des Empfängers, da seine Kraft das Gebet ist. Ob auch der Glaube des Spenders? Ein Trost ist, daß letzterer auch durch den Glauben und die Fürbitte der christlichen Gemeinde ersetzt werden kann und der Empfänger ist gelehrt, daß er von Gott den Segen suchen soll. — Von diesem Standpunkt aus muß man die Segnung in der Kirche betrachten, von der Konsekration herab bis zu

den gewöhnlichen Weihen, dadurch wird man in den Stand gesetzt, die liturgischen Mängel zu erkennen, die auf diesem Gebiete liegen und das Seinige beizutragen, daß sie wieder erstattet werden, und sie nicht für bloße Zeremonien halten, oder sie in den Gaukelsack des Papstes werfen.

III.

Die Gemeinschaft bildende und erhaltende Tätigkeit des Heiligen Geistes.

a) Die Lehre von Kirche und Amt.

§ 180. Der Name „Kirche" ist aus dem Griechischen gebildet *κυριακὸν* (*οἴκημα*) wie Orgel von *ὄργανον*, das Femininum vom Neutrum. Aus *κυριακόν* wurde Kirjakâ. Das a schwächte sich in i (wie munister aus *μοναστήριον* oder Kirsche aus *κεράσιον*). Die Germanen, Polen, Böhmen, Russen haben „Kirche", die Romanen „ecclesia", chiesa, église, iglesia. — Zum erstenmal finden wir Kirche bei Isidorus Hispalensis † 636 in seinem Werk originum seu etymologiarum libri XX als chirichha. Ulfilas im Gotischen hat aikklêsjô = Gemeinde, gudhûs (Gotteshaus) gards bidô (Bethaus) wenn er das Gebäude bezeichnen will. *κυριακόν* ist aus dem vierten Jahrhundert bezeugt. Wir haben also hier einen Terminus aus der griechischen Kirche, wobei die Goten wohl die Vermittler waren. —

1. Das Verhältnis der Kirche zum Heil der Menschen.

Das Christentum ist nicht nur ein persönliches Verhältnis des einzelnen zu Gott, sondern auch eine Gemeinschaft der Gläubigen untereinander, eine Gemeinschaft des ganzen Leibes mit Christo, dem Haupte. Der Mensch ist zur Gemeinschaft bestimmt; der einzelne würde seine Bestimmung, heilig und selig zu werden, nicht erreichen ohne die von Christo gestiftete Gemeinschaft. Verkehrt ist der Individualismus, der jeden Menschen auf sich selbst stellt, sozusagen auf den Isolierschemel setzt. Es ist dies eine ganz unlebendige, abstrakte und unwahre Anschauung; denn kein Mensch gedeiht anders als in der Gemeinschaft. Durch ihren Dienst muß ihm vermittelt werden, was ihm nottut zum leiblichen, geistigen und geistlichen Gedeihen. Es ist damit dem falschen Subjektivismus gewehrt, den man namentlich unter den Protestanten in der Lehre von der Kirche oft findet, wo man die Rechtfertigung ansieht als eine Handlung zwischen dem einzelnen und Gott ohne Zutun der Gemeinschaft. Das

würde das corpus Christi aufheben und lauter Säulenheilige machen und die Kirche zerstören. Die Isolierung und Sonderung ist Selbstsucht, ungöttliches Wesen Prov 18, 1: „Wer sich absondert, sucht, was ihm gelüstet." Das Leben mit Anderen und für Andere ist ein Leben in der Liebe, ein göttliches Leben 1 Kor 10, 24; 13, 5. In der von Gott gestifteten Gemeinschaft regiert der Hl. Geist. Daher ist der alte Satz richtig: extra ecclesiam (scilicet visibilem) non est salus. Die spiritualisierenden Protestanten machten daraus ein „invisibilem" = „außerhalb der unsichtbaren Kirche". Das ist aber nicht der Sinn des Wortes, in der sichtbaren Kirche sind ja die Anstalten des Heils: Wort, Sakrament, Gottesdienst, Amt; und der Satz ist so zu verstehen, daß man ohne Eingegliedertsein in die sichtbare Gemeinschaft der Kirche nicht zum Heil kommt. Natürlich ist die Meinung nicht, daß die Seligkeit so sehr an die Gemeinschaft der sichtbaren Kirche gebunden ist, daß ein ungerecht Exkommunizierter nicht selig werden kann; wir wissen, daß die einzige Bedingung des Heils der Glaube ist. Wer glaubt, hängt mit Gott zusammen; nichts kann ihn von Gott scheiden und Gott scheidet sich nicht von ihm. An einem solchen prallt die Exkommunikation wirkungslos ab, denn ein ungerechter Fluch trifft nicht. So wurde der Herr ja auch selbst von der legitimen „Kirche" verworfen, wiewohl er der Eckstein ist, Ps 118, 22, und seine Jünger wurden aus der Synagoge ausgestoßen Joh 16, 2. Aber zum Glauben kommt keiner ordentlicher Weise ohne den Dienst der Kirche, sonst müßte Gott jeden einzelnen unmittelbar erleuchten Rom 10, 14 ff. Das hebt auch Luther hervor (auf den man sich sonst gern dafür beruft, daß zur Seligkeit der persönliche Glaube genügt), im dritten Artikel: „In welcher Christenheit" usw. Also gerade die Rechtfertigung, ein doch so persönlicher Akt, findet nur innerhalb der Kirche statt; es hängt die Vergebung der Sünden ab von dem Eingegliedertsein in die Gemeinschaft, ist also an dieselbe gebunden.

2. Zur Geschichte der Lehre von der Kirche.

§ 181. Voran steht das Geschichtliche, da die Lehre von der Kirche nicht zu allseitiger Entwicklung und zu einem Abschluß gekommen ist, wie etwa die Soteriologie. Hier gibt es noch verschiedene Anschauungen, ja hier sind die Hauptdifferenzen gelegen. Die alt- und sogenannte neulutherische Lehre, welch letztere man ungerecht als romanisierend bezeichnet hat, gehen hier auseinander.

Die erste Wesenseigenschaft, die der Kirche durch ihren geschichtlichen Lauf zum Bewußtsein kam, war ihre Allgemeinheit, Universalitas.

Ökumenizität und auf Grund dieser die Einheit, ein Gedanke, den der Epheserbrief ausspricht. Sie ist die eine und allgemeine; gegenüber dem Partikularismus des Judentums weiß sie sich von Anfang an als die, die bestimmt ist, alle Völker zu umfassen zur Einheit des Glaubens. Gegenüber den bald auftretenden Irrlehren wußte sich die Kirche als apostolische; gegenüber aber den auftauchenden Spaltungen erkannte sie sich als die eine. Ephes 4, 1 ff. Man findet denn dieses Bewußtsein schon frühzeitig entwickelt. Hierher gehört die Schrift Cyprians: „De unitate ecclesiae", deren wesentlicher Inhalt folgender ist: Er geht aus von Mat 16, 18: „Du bist Petrus" usw. „ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben". Damit kombiniert er dann Joh 21, 15 wo der Herr dem Petrus den speziellen Auftrag gibt: „Weide meine Schafe." Also auf Einen (Menschen) baut der Herr seine Kirche, schließt er. Super unum aedificat ecclesiam, et, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua autoritate disposuit. Und in Rom sieht er die cathedra Petri, die ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est, die radix et matrix ecclesiae catholicae. Er selbst erklärt zugleich, daß der Herr die gleiche Gewalt wie dort dem Petrus, hernach Joh 20, 22 den anderen Aposteln verliehen habe, und legt ebenso für die nachapostolische Kirche allen Bischöfen die gleiche bei, und stellt sich als Bischof selbständig und gleichberechtigt dem römischen gegenüber. Ist auch dem Petrus der Primat gegeben, um die Einheit der Kirche darzustellen, so ist der Bischof von Rom bloß: „primus inter pares". Alle Bischöfe sind gleicher Würde und gleicher Rechte, und auf ihrem festen Zusammenstehen im Glauben und in der Liebe beruht die Einheit der Kirche. Nur wer dieser Kirche angehört, hat Teil an den Verheißungen Gottes; und hier hat er den berühmten Satz aufgestellt, der so ganz in das katholische Glaubensbewußtsein übergegangen ist: „Jam non potest habere Deum patrem, qui non ecclesiam habet matrem". So wenig außer der Arche des Noah Rettung zu finden war, so wenig kann jemand außerhalb der Kirche das Heil erlangen: „extra ecclesiam non est salus". Die Kirche ist der ungenähte Rock Christi, der nicht geteilt werden darf. Die Zerreißung der Einheit der Kirche scheint ihm demnach als die Sünde aller Sünden. Wir finden hier schon eine übergroße Betonung der Einheit der Kirche, des Zusammenhangs mit den legitimen Gewalten, das kirchliche Legitimitätsprinzip, das dann im späteren Katholizismus ausartete zu einer übertriebenen Wertschätzung desselben, da man der Einheit die Wahrheit und Reinheit opferte.

Um diese Zeit hat die Kirche, die diese Erfahrung gemacht, auch ein Verständnis bekommen von einer andern Wesenseigenschaft, nämlich von ihrer Heiligkeit. In welchem Sinn und mit welchem Recht sie sich das Prädikat „heilig" zuschreiben dürfte, dazu gab Anlaß das Schisma der Novatianer und Donatisten.

§ 182. Die Novatianer haben den Satz aufgestellt, daß man keinen, der in der Verfolgung Christum verleugnet, der außerdem in schwere Sünden, Mord, Ehebruch usw. gefallen sei, in der Kirche dulden dürfe. Man spricht ihnen da zwar nicht Gottes Barmherzigkeit ab, aber von der Kirche schloß man sie aus, da diese sonst ihren Charakter als „heilige" verlieren würde. Da mußte sich die Kirche fragen: Ist es so, daß durch unheiliges Leben, durch Sündenfälle einzelner Glieder, der Kirche der Charakter der Heiligkeit genommen wird?

Anders steht es mit den Donatisten. Sie ließen die Buße als Tür zur Wiederaufnahme in die Kirche für die Gefallenen zu, teilten aber die novatianische Anschauung, daß die Heiligkeit der Kirche abhängig sei von dem heiligen Leben ihrer Glieder. Diese Richtung kam auf zu der Zeit, als das Christentum unter Konstantin dem Großen zur Staatsreligion wurde, und an Stelle der ecclesia pressa früherer Zeiten eine große Massenkirche getreten war. Natürlich drangen auch damit viele unreine Elemente ein, so daß die Zucht verfiel. Die Donatisten unter Führung des Donatus 313, wollten nun da keine Kirche mehr anerkennen, wo unheilige Glieder sich fänden. Sie stellten folgende drei Sätze auf:

a) die Heiligkeit der Kirche hängt ab von der Heiligkeit des Lebens ihrer Glieder, unheiliges Leben raubt ihr diesen Charakter;

b) infolge dessen ist da kein Amt, keine Wirkung der Sakramente, wo der Spender ungläubig ist und unheilig; „ministerium malorum in ecclesia inutile et inefficax est". So auch Cyprian. Der geschichtliche Ausgangspunkt der Frage war der, ob der Traditor Caecilianus, der in der Verfolgung kirchliche Schriften ausgeliefert, und von einem Traditor, Felix von Aptunga, zu einem Bischof geweiht, sein Bischofsamt mit Erfolg und Segen verwalten könne. „Nein!, beide sind Traditores, beide sind unwürdig", war die Antwort der Donatisten.

c) Protestierten sie gegen das Staatskirchentum: „Quid Caesari cum ecclesia?" „Was hat Christus mit Belial, Licht mit Finsternis gemein?" Sie forderten freilich erst als der Kaiser gegen sie entschied, Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche, und wie gegen das Massen-

kirchentum, so stritten sie auch gegen das Staatskirchentum. In beiden Anschauungen sind unleugbare Elemente der Wahrheit, aber wenn sie beides verwarfen, lehnten sie sich doch auf gegen einen geschichtlichen Entwicklungsprozeß, der unter Gottes Vorsehung und Zulassung geworden ist, wenn auch diese Verbindung zwischen Kirche und Staat nicht dem neutestamentlichen Geist entspricht, sondern den alttestamentlichen theokratischen Verhältnissen. Augustin wurde der Hauptgegner der Donatisten, der sie auch 411 zu Karthago überwand. Er unterschied zwischen einem „corpus Christi permixtum“, wenn man auf die Mischung von Guten und Bösen sieht, und einem „corpus verum“, wenn man auf die Zahl der wahrhaft Gläubigen und Auserwählten sieht. Mit Nachdruck betont er: Die Heiligkeit der Kirche beruht auf der Heiligkeit ihres Hauptes und hängt nicht ab von der Heiligkeit der Glieder; letztere ist nicht zu fassen als eine, die schon vorhanden ist, sondern als eine, die erst vorbereitet wird. Der Herr hat nicht gesagt zu seinen Jüngern Joh 13, 10: „Wegen des Einen Unreinen seid ihr alle unrein,“ sondern: „Ihr seid rein, aber nicht alle,“ so daß also die Beimischung von Ungläubigen nicht aufhebt den Charakter der Heiligkeit. Gemäß seiner Gnadenlehre ist es übrigens ganz Sache der freien Gnade Gottes, wer unter den Genossen des äußeren Kirchenverbandes auch Glied dieses wahren Leibes werde, und Prädestinierte gehören, auch wenn sie noch außer jenem stehen, schon innen hinein oder unter den Weizen (Mat 13, 24); eben die Prädestinierten zusammen machen jenen Leib aus. — Dennoch ist es wesentlich die katholische Auffassung der Kirche, welche von Augustin weiter fortgebildet und begründet worden ist. So sagt er: auch wer alles, was die Schrift von dem Haupte lehrt, festhält, und sich jedoch der Einheit der Kirche nicht anschließt, gehört ihr nicht an. Nusquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire homo. Direkt auf die römische Staatskirche will er das Extra ecclesiam nulla salus bezogen wissen, und sucht demgemäß auch Zwangsmaßregeln gegen die Donatisten zu rechtfertigen mit Luc 14, 23 Compelle intrare. — Der römische Kirchenbegriff des Mittelalters entwickelte sich unmittelbar aus diesem augustinischen und zwar in vergröberter Gestalt. Die Hierarchie, der Klerus identifizierte sich so völlig mit dem Wesen der Kirche, daß er sich, der Gemeinde gegenüber, als den eigentlichen Kern der Kirche betrachtete. Er hatte sich auch in seiner bis auf die Apostel zurückgeführten geschichtlichen Sukzession zum privilegierten und ausschließlichen Inhaber der göttlichen Autorität und Verwalter der göttlichen Heilsgnade erhoben. Der sichtbare hier-

archische Organismus war an die Stelle der Kirche getreten; nur durch den Gehorsam gegen diese äußerliche Institution konnte der einzelne zu Christus gelangen. So sagte auch Bonifaz VIII.: Subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis. Zum Dogma wurde diese kurialistische Auffassung von der Kirche jedoch erst nach einem längeren Kampf mit dem Episkopalismus erhoben. Dieser wurde vor allem von Gerson und d'Ailli vertreten, welche für eine catholica universalis ecclesia im Unterschied von der Romana eintreten. Die römische Kirche, die bestehe aus dem Papst, Kardinälen, Bischöfen und Klerus, deren Haupt der Papst sei, könne irren und stehe an Autorität unter der Universalkirche, zu der neben jener auch alle andern Glieder des Leibes Christi gehören und welche in den nicht bloß aus Bischöfen, sondern auch christlichen Fürsten und aus den Vertretern der Universitäten zusammengesetzten Konzilien repräsentiert sei. Haupt des gesamten Leibes solle nur Christus heißen, der Papst sei nur sein vicarius. Als jedoch durch die Reformkonzilien die Einheit des Papsttumes wieder hergestellt war, setzte sich der Kurialismus durch. Silvester Prierias konnte gegen Luther den Satz aufstellen: ecclesia universalis essentialiter est convocatio omnium credentium, virtualiter ecclesia Romana et pontifex maximus; ecclesia Romana repraesentative est collegium cardinalium, virtualiter autem est pontifex summus. Die Hauptvertreter dieses Standpunktes wurden die Jesuiten, die endlich auf dem vatikanischen Konzil 1870 ihr Ziel erreichten, — das Infallibilitätsdogma: wenn der Stellvertreter Christi ex cathedra redet, kommt ihm Unfehlbarkeit zu in definienda doctrina de fide et moribus. Zur Katholizität dieser Kirche gehört nun, daß Gemeinschaft des Heils überall nur möglich ist in Unterwerfung eben unter den für unfehlbar erkannten Papst. Nun gilt der Satz: ubi papa, ibi ecclesia.

Der erste Theologe, der dem mittelalterlichen Kirchenbegriff widersprach, war Wiclif † 1384. Nach ihm ist die Kirche universitas praedestinatorum. Er schloß sich hierin an Augustin an (verum corpus Christi), weicht aber von ihm ab, insofern ihm zu den Heilsanstalten, mittels deren Gott die Prädestinierten des Heils wirklich genießen läßt, jenes Regiment des Klerus, des Episkopats und Papstums nicht gehört. Gott könne die Heilswahrheit auch bei frommen Laien erhalten, während sie im Klerus verloren geht. Der Kirchenbegriff des Wiclif und des Hus umfaßt also nicht eine in der Wirklichkeit bestehende, unter sich verbundene Gemeinschaft von Heilsgenossen, sondern solche Prädestinierte, die gegenwärtig

gläubig und fromm sind und die hier unter nicht prädestinierten Namenchristen zerstreut stehen, und nicht einmal selbst volle Gewißheit über ihre Prädestination haben, zusammen mit den nur erst Prädestinierten und noch nicht Bekehrten und ferner mit dem bereits zum jenseitigen Heil Eingegangenen.

Für Hus ist Luther auf der Leipziger Disputation 1519 eingetreten, daß die Kirche die universitas praedestinatorum sei; aber seine Auffassung war schon damals die, daß das eigentliche Wesen der Kirche durch das im Apostolikum folgende Wort communio sanctorum im Sinne von Gemeinde der Heiligen Schrift gemäß definiert sei. Zum Wesensbestand dieser Gemeinde gehört nicht die Hierarchie sondern nur Besitz und Übung der von Gott und Christus gestifteten objektiven Gnadenmittel. „Ich glaube", sagt er, „daß da sei ein heilig Häufelein und Gemeine auf Erden eitler Heiligen, unter einem Haupte Christo durch den Hl. Geist zusammen berufen, in einem Glauben, Sinn und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück oder Glied, aller Güter so sie hat teilhaftig und Mitgenosse, durch den Hl. Geist dahin gebracht und eingeleibt, dadurch daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang hineinzukommen. Der Hl. Geist treibt sein Werk ohne Unterlaß bis auf den jüngsten Tag, dazu er verordnet eine Gemeine auf Erden, dadurch er alles redet und tut." — Diese Kirche ist ihrem Wesen nach zunächst unsichtbar; ist sie ja ein Glaubensartikel. „Ist der Artikel wahr, so folgt daraus, daß die hl. christliche Kirche niemand sehen kann noch fühlen, mag auch nicht sagen: siehe hier oder da ist sie. Denn was man glaubt, das sieht oder empfindet man nicht; wiederum aber was man sieht oder empfindet, das glaubt man nicht." Zum Wesen der Kirche gehört aber auch die Sichtbarkeit, hat sie doch ihre sichtbaren Kennzeichen. „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein." Die christliche Kirche ist nach Luther immer die unsichtbar-sichtbare; von ihr unterscheidet er die äußerlich empirische Gemeinschaft, wenn deren äußerer Bestand dem Wesen der Kirche nicht widerspricht, als „die Kirche insgemein d. h. alle diejenigen, so einerlei Lehre öffentlich bekennen und einerlei Sakramente brauchen, obwohl viel Heuchler und Gottlose darunter vermischt sind" — im Gegensatz zu „dem Häuflein derer, die Gottes Wort mit rechtem Glauben annehmen und den Heiligen Geist empfahen; dieses Häuflein heißt die Schrift die Kirche, welcher auch eigentlich der Name heilig gebühret", zuweilen sagt er, jene heiße nur

per synecdochen Kirche. Hingegen wenn die äußerliche Kirchengemeinschaft in ihrer öffentlichen Gestaltung von der Wahrheit des Evangeliums abgefallen ist, unterscheidet er sie als „die falsche Kirche", oder er spricht ihr den Namen der Kirche ab. Der äußeren Gemeinschaft kommt also je nach ihrem erkennbaren Verhältnis zur innerlichen das Prädikat der mehr oder minder wahren oder falschen Kirchengemeinschaft zu.

Die Reformierten bezeichnen gleichfalls die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen oder Heiligen, heben auch als Bedingung und Zeichen ihrer Existenz die Verkündigung des reinen göttlichen Wortes hervor. Sie unterscheiden aber von Anfang an, anders als Luther, zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, indem sie in ihren Begriff der unsichtbaren Kirche den Gedanken Wiclifs aufnahmen. So definiert Zwingli die ecclesia invisibilis als eine, quae ex coelo descendit, societas fidelium, quos deus ad vitam aeternam praedestinavit. Es gibt nach ihm Erwählte auch unter den alten Heiden ganz außerhalb des Bereichs des Offenbarungswortes. Davon weiß freilich Kalvin nichts und würdigt die Bedeutung des zu predigenden Wortes und der Sakramente für die Zugehörigkeit zur Kirche. Er legt dabei auch einen besonderen Nachdruck auf die von Christus gewollte und eingesetzte Leitung und Zuchtübung durch Lehrer, Pastoren, Älteste. Der Anstaltscharakter der Kirche tritt hinter ihrer Bedeutung als Gemeinschaft sehr zurück. Weil der Begriff der Gnadenmittel im eigentlichen Sinn und somit die wesentliche Sichtbarkeit und das reale Band zwischen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche fehlt, so werden aus den beiden Seiten der einen Kirche vielmehr zwei Kirchen.

Die spätere Entwicklung der Lehre von der Kirche geht durch die Verflachung und Auflösung des Kirchenbegriffs zur Wiedergewinnung desselben fort. Die Hauptrichtung des Pietismus ging darauf, durch ecclesiolae in ecclesia das religiöse Bedürfnis zu befriedigen. Für den Rationalismus wurde die Kirche zu einer mit irdisch-menschlichen Genossenschaften auf einer Linie stehenden Gesellschaft, während Jesus selbst wohl gar nicht die Absicht einer Kirchenstiftung gehabt habe. Wegscheider nennt sie eine moralische Bildungsanstalt der Menschheit. Der Supranaturalismus (Reinhard) redete gern von den tugendhaften Menschen als den Gliedern der unsichtbaren Kirche. Erst Schleiermacher hatte wieder ein tiefes Bewußtsein von der Bedeutung der Kirche als „der vom Hl. Geist beseelten Gemeinschaft der Gläubigen." Sie ist ihm die Zusammenfassung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird.

Sie bildet sich durch das Zusammenwirken der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken. — Bemerkenswert ist auch die Anschauung des Philosophen Hegel: der Staat ist die Wirklichkeit der gesamten sittlichen Idee; wäre diese erreicht, so hätte die Kirche kein Recht mehr auf eine selbständige Existenz. Dieser Gedanke beeinflußte Rothe, welcher meinte, der Staat soll die allumfassende Gemeinschaft des sittlichen und sittlich-religiösen Lebens sein; mit der Vollendung der sittlichen Gemeinschaft oder des Staates müsse dann wegfallen die besondere Sphäre der Frömmigkeit als solcher oder die Kirche. — Hiemit berührt sich die Verkennung der Realität des geistlichen Wesens der Kirche, welche die „unsichtbare Kirche" mit der „idealen Kirche" identifizierte, also nur als ein Begriff, nicht als eine Wirklichkeit faßt, so de Wette, Haase und A. Kraus, der an die Stelle der „unsichtbaren Kirche" die Idee des Gottesreiches setzen wollte und dagegen Wort und Sakrament als etwas Äußeres mit Kultus, Verfassungsformen zusammenstellte und die in solchen äußeren Ordnungen sich bewegende Kirche für etwas Weltliches und für ein Rechtsinstitut erklärte. — Mit eigentümlicher Strenge hat J. T. Beck den Begriff der Kirche als Gemeinde der Heiligen gefaßt; er unterscheidet nicht bloß zwischen der eigentlichen Gemeinde und dem äußeren Kirchentum, sondern zwischen der „eigentlich christlichen Gemeinde", welche nur „die den Reichsgeist Christi lebendig in sich Habenden" umfaßt, dem „Kernvolk Christi", zwischen „der christlichen Jüngerschaft oder Glaubensschule", welche alle umfaßt, die Christi Wort freiwillig annehmen, aber noch schwach und erst noch aus dem Fleisch in den Geist hinüberzuleiten sind, — und zwischen der „christlichen Weltkirche mit ihren Volks- und Staatskirchen", welche alle Getaufte umfaßt und welche nur der von Christus erkaufte, allerlei Boden und Produkte enthaltende Acker und das allgemeine Saatfeld für sein Wort ist. Jene eigentliche christliche Gemeinde muß jetzt die Leidensgestalt Christi tragen, wird aber bei Christi Parusie als Staat Gottes die Welt einnehmen. Aufgabe der Jüngerschule ist es, sich gegen Vermischung mit dem auf jenem gemeinsamen Ackergrund wuchernden Unkräutern und Ärgernissen zu verwahren, wobei aber nur wahrhaft geistliche Mittel anzuwenden sind. — Die Begriffe Kirche und Reich Gottes wollte A. Ritschl trennen, indem er behauptete, die Kirche sei die Gemeinschaft des gottesdienstlichen oder kultischen Handelns im gemeinsamen Gebet oder Anrufung Gottes, das Reich Gottes aber die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, sofern sie alle gegenseitig aus Liebe handeln. — Julius Kaftan unter-

scheidet zwischen dem wahren Wesen der Kirche und ihrer Darstellung in der empirischen Wirklichkeit; erstere ist ihm die Gemeinschaft des Geistes und des Lebens, die Schöpfung Gottes unter den Menschen durch Jesum Christum im Hl. Geist; letztere ist die Christenheit auf Erden, oder ein Bruchteil von ihr, der durch die Gnadenmittel kirchlich organisiert ist. —

§ 182. Nach diesem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Lehre von der Kirche nach einzelnen Hauptzügen, ist nunmehr die lutherische Anschauung herauszustellen, wie sie in den Symbolen niedergelegt ist. Es kommen hier zunächst in Betracht Artikel VII und VIII der Augustana. Der Artikel VII lautet bekanntlich: Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Art. VIII: Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, nimmt in diesem Vordersatz den siebten Artikel auf, wiederholt die Definition betreffs ihres Wesens und der eigentlichen Gestalt der Kirche und erklärt sie für richtig. Den Gegensatz zu „proprie“ bildet: „in hac vita“; es ergibt sich daraus, daß der Unterschied zwischen wesentlicher und erscheinender Kirche zusammenfällt mit dem zwischen Idee und Wirklichkeit. Was sie tatsächlich wirklich ist, sagt Art. VIII, und daß die eigentliche Gestalt der Kirche, die Art. VII beschreibt, in diesem Leben nie völlig verwirklicht wird. Annähernd mag dieses Ideal erreicht worden sein, in den ersten Tagen der Pfingstgemeinde Act 2, 44—47, annähernd wird sie auch erreicht werden in der Kirche des Endes Apoc 14, 4—5, vollkommen aber erst in der Ewigkeit. — Es kommt nun noch in Betracht die ausführliche Erklärung Melanchthons in der Apologie. Art. VII war von der Confutatio verworfen worden, Art. VIII anerkannt. In der Apologie entwickelt nun Melanchthon des Genaueren den Kirchenbegriff der Reformation: pag. 152—158. Er unterschied hier eine äußere und eine innere Gemeinschaft der Kirche. Die innere Kirchengemeinschaft besteht in der Teilhaberschaft des Glaubens und des Hl. Geistes; denn die berühmte Definition lautet: „Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi.“ Entsprechend ist die pag. 153, 10 sich findende Definition: „magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem spiritum sanctum et eadem sacra-

menta.“ Wiederum desgleichen Inhalts ist die Äußerung pag. 155, 20: „dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta.“ Nun verselbständigt er aber doch diese innere Seite der Kirche zu der wahren Kirche selbst und fährt an der oben erwähnten Stelle fort: Et haec*) ecclesia sola dicitur corpus Christi, d. h.: Nur diese Kirche wird der Leib Christi genannt; denn Christus erneuert, heiligt und regiert sie durch seinen Geist, deshalb sind die, in denen Christus nichts wirket, keine Glieder Christi, wie das die Römischen selbst eingestehen, wenn sie sagen: die Gottlosen sind tote Glieder der Kirche, pag. 152, 5—7, oder auch wie die Glosse sagt 153, 11: „ecclesiam large dictam complecti bonos et malos; item malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine“. Nur diese Kirche ist Säule und Grundfeste der Wahrheit. Bei diesem Kirchenbegriff wird allerdings das Hauptgewicht auf das Unsichtbare an der Kirche gelegt. Doch kommt die Sichtbarkeit der Kirche dadurch zum Ausdruck, daß Wort und Sakrament als ihre externae notae, an denen sie erkannt werden kann, bezeichnet werden, wie es ja auch schon Art. VIII geschieht. Das ganze ist aus der damaligen geschichtlichen Lage zu verstehen. Dort pochten die Römischen auf ihre äußere Legitimität, hier bauten die Evangelischen allein auf den Glauben; dort war die Macht des Regiments, hier das Leben des Geistes. Auf die Frage: wer von beiden ist nun die Kirche, antworten die Schmalkaldischen Artikel: jene sind es nicht, sondern die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. — Was an der Darstellung Melanchthons mangelhaft erscheint, ist dies: a) Das Verhältnis der Gnadenmittel zur Kirche wird hier doch zu äußerlich gefaßt; sie erscheinen fast nur als Aushängeschild der Kirche, als notae, an deren Vorhandensein man das Vorhandensein der wahren Kirche erkennt, wo sie in Übung seien, da gäbe es, so dürfe man schließen, Gläubige und Heilige, wenn auch wie Weizen unter Spreu verborgen. Aber die Gnadenmittel sind noch mehr, sie sind auch heilskräftige, Leben stiftende Mittel, durch welche die Kirche nach außen und innen erbaut, genährt und gemehrt wird nach Darlegung von Augustana Art. VIII und XIII.

*) Dieses haec hat keinen logischen Zusammenhang; es geht ja die Definition voraus; haec erfordert Tatsächliches. Es war nicht von zwei Kirchen geredet, auch nicht von einer irgendwie herauszuhebenden, sondern von der Kirche schlechthin. — Das Wesen der Kirche liegt vor allem im Glauben; soweit es daran gebricht, gebricht es an der Kirche überhaupt. Wo die fides, nicht wo nur der ritus vorhanden, ist die Kirche.

b) Auf einer Linie mit dieser äußeren Fassung liegt es dann, daß die Gnadenmittel ausschließlich ins Gebiet der externa societas zu fallen scheinen; denn es heißt: Die Gottlosen sind Glieder der Kirche nach der äußeren Gemeinschaft im Bekenntnis, Wort und Sakramenten, und nach der inneren Seite heißt sie eine Gemeinschaft des Glaubens und des hl. Geistes; so sinken sie herab zu bloßen Kennzeichen.

c) Die Wirkung der Gnadenmittel ist ebenfalls zu äußerlich gefaßt, als ob sie bloß die Herstellung eines äußeren Zusammenhangs mit der Kirche bewirkten. Richtig ist ja, daß sie ohne Glauben nichts nützen. Wenn wir aber bedenken, daß bei der Taufe in der Kindheit der hl. Geist gegeben und ein Lebenszusammenhang mit Christo hergestellt wird nach eigener Lehre der Augustana und der Schrift, so kann man von Getauften überhaupt nicht sagen: „in quibus nihil agit Christus." Wahr ist, daß sozusagen die Zirkulation der Lebenskräfte Christi gehemmt ist (bei mangelndem Glauben), so daß das Glied am Leibe Christi ein absterbendes ist; es bedarf aber nur, daß die Unterbindung wieder aufgehoben wird, so ist der ursprüngliche Zusammenhang hergestellt.

Der Charakter der Kirche als eines geschichtlichen Instituts kommt bei der Definition nicht zu seinem Recht. Die schiefe Richtung die hier eingeschlagen wurde, wird von den alten Dogmatikern noch einseitiger entwickelt, und die Behauptung von der unsichtbaren Kirche als der allein wahren aufgestellt.

Der spätere Lehrbegriff unterscheidet die ecclesia visibilis als coetus vocatorum, diese sei's nur uneigentlich im weiteren Sinn des Wortes, und die ecclesia invisibilis als coetus vere credentium et sanctorum; das sei der eigentliche Begriff der Kirche. II Tim 2, 19—21. Daraus folgt, daß die Gnadenmittel völlig in den Bereich der Äußerlichkeit fallen, nicht aber zum Wesen der Kirche gehören. Dieser Lehrtropus liegt jedoch in den Bekenntnisschriften nicht ausdrücklich ausgesprochen vor, wenn er auch dort angebahnt ist. „Unsichtbare Kirche" ist ein Ausdruck, der sich weder in der Schrift, noch in den Symbolen findet. Es gibt keine nur unsichtbare Kirche, sondern sie ist ihrer Natur und ihrem Wesen nach auch sichtbar. Wie sollte die Kirche, die Wort und Sakrament hat und diese handhabt behufs ihres äußeren und inneren Wachstums, unsichtbar sein können, da sie doch eben durch Aussprechen ihres Glaubens im Bekenntnis und durch Verwaltung der Sakramente heraustritt in die Sichtbarkeit?, fragt Frank mit vollem Recht.

Joh. Gerhard † 1637 sagt gut: non statuimus duas ecclesias,

unam veram et internam, alteram nominalem et externam, sed dicimus: unam eandemque ecclesiam totum scilicet vocatorum coetum duplicitur considerari, ἔσωθεν scilicet et ἔξωθεν, sive respectu vocationis et externae societatis, in fidei professione et sacramentorum usu consistentis, et respectu interioris regenerationis et internae societatis in vinculo spiritus consistentis. — So die alten Dogmatiker.

Jener Satz: die Kirche ist ihrem Wesen nach unsichtbar, oder: die unsichtbare Kirche ist die allein wahre, die Kirche im eigentlichen Sinne, muß verworfen und das Gegenteil gesagt werden: die Kirche ist ihrem Wesen nach unsichtbar u n d sichtbar, es gehört zum Wesen der Kirche, daß sie auch sichtbar ist vermöge der Sakramentsverwaltung. Dies ist nun näher zu erörtern. —

3. Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche.

§ 183. Als eine sichtbare Gemeinschaft ist die Kirche an Pfingsten ins Leben getreten, sofern ja die ersten drei Tausend durch die Predigt des Petrus gesammelt und durch die Taufe in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen worden sind. Durch die Predigt und die Verwaltung der Sakramente erscheint die Kirche gleich am ersten Tag als ein coetus visibilis, dessen Mitgliederzahl sogar genannt wird Act 2, 41. Die societas fidei et spiritus sancti in cordibus, die zweifellos das innere Einheitsband aller Gläubigen ist, kann niemand für sich allein Kirche nennen. Es verhält sich mit der Kirche in diesem Stück wie mit einem menschlichen Reich. Darinnen sind die patriotischen Bürger die eigentliche Stütze, aber sie sind nicht das Reich selber. Reich ist auch eine Einrichtung mit Ordnungen usw. So ist es auch im Reich der Kirche.

Durch Hinzunahme der Verwaltung der Gnadenmittel wird der coetus sichtbar. Richtiger, ja allein richtig wäre es gewesen, von einer sichtbaren und einer unsichtbaren S e i t e der Kirche zu reden, wodurch man auch der von den Reformatoren bekanntlich mit großem Nachdruck aufgestellten Forderung gerecht werden kann, die Kirche zu betrachten als einen Gegenstand des Glaubens. Besonders Luther hebt wie oben schon erwähnt, hervor, daß es im dritten Artikel heißt: „Ich g l a u b e eine Hl. Kirche". Daraus, daß etwas Gegenstand des Glaubens ist, folgt jedoch nicht, daß es pur unsichtbar*) ist. Luther folgerte es aber, bestimmt

*) Daß das Wesen vorhanden ist, muß man oft glauben, z. B. daß Israel nach Jes 42, 19 ff. dennoch das Volk Gottes. Auch daß Jesus der Christ, mußte von seinen Zeitgenossen geglaubt werden. So muß auch geglaubt werden, daß diese menschliche Gemeinschaft sei die Kirche Gottes.

durch den Gegensatz zur römischen Anschauung, die später der Jesuit Bellarmin † 1621 in folgende Definition gefaßt hat: nostra sententia est, ecclesiam esse coetum hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. — Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt, internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesiam et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt, nos autem credimus, in ecclesia inveniri omnes virtutes, tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars vera ecclesiae, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantem externam professionem fidei et sacramentorum communionem. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut regnum Galliae aut respublica Venetorum*). Bei dieser Definition ist die geistige Seite unbeachtet geblieben. Wer nur äußerlich an der Kirche hängt, der gehört zwar, müssen wir sagen, aliquo modo mit ihr zusammen, aber dies reicht nicht hin zur Seligkeit. — Wenn wir eine sichtbare und eine unsichtbare Seite an der Kirche unterscheiden, dann ist sie nicht nur der Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, sondern sie gehört auch zu den Gegenständen des Glaubens. Sie hat aber auch wirklich eine unsichtbare Seite, die sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht und infolgedessen Gegenstand des Glaubens wird.

Unsichtbar ist 1. der Glaube im Herzen, der doch allein zu einem lebendigen Glied der Kirche macht. Mit dem natürlichen Auge ist er nicht zu erkennen, wohl aber mit dem geistlichen Auge, wiewohl dies oft mangelhaft und getrübt ist.

2. Unsichtbar, nur Gott bewußt, ist die Zahl der wahrhaft Gläubigen, die der Herr als die Seinen erkennt und die nur Er erkennt II Tim 2, 19.

3. Unsichtbar ist auch die Wirkung des heiligen Geistes im Herzen durch Wort und Sakrament, durch die die Kirche sich nach außen hin vermehrt und nach innen sich erbaut und stärkt, also auch die Hervorbringung und das Dasein einer aus Wort und Sakramenten geborenen Christenheit, eines Volkes des Herrn, wiewohl das Resultat offenbar wird, cfr Act 16, 14 f.

*) Es ist wie eine Ironie der Geschichte, daß das, was Bellarmin für so sichtbar und greifbar hielt, einfach vertauscht jetzt erscheint: Frankreich ist eine Republik, Venedig gehört einem Königreich an!

In solcher Weise gehört auch die Kirche zu den Gegenständen des Glaubens, fidei, quae non est apparentium. (Der Glaube hat es nicht zu tun mit sichtbaren Dingen).

Die Kirche ist aber auch sichtbar; denn sichtbar ist:

1. die äußere Teilnahme an Wort und Sakramenten (Kultus), die professio fidei;
2. sichtbar, ziffermäßig festzustellen ist die Zahl derer, die sich äußerlich zu Wort und Sakrament halten, Act 2, 41;
3. sichtbar ist die Verwaltung der Gnadenmittel selber.
4. Sichtbar sind die schließlichen Wirkungen der Gnadenmittel in der Entstehung von Gemeinden, sichtbar in den Werken des Glaubens II Kor 2, 14; II Thess 1, 5; Gal 3, 5; Jac 2, 18.

Das Äußere ist die wesentliche, notwendige Erscheinung des Innern, das Äußerliche ist etwas zufälliges. Inneres und Äußeres ist also kein Gegensatz, alles innere Leben muß sich offenbaren, sich zeigen, sonst erstickt es wie ein Licht unter einem Topf. Es verhält sich wie Ursache und Wirkung. Mit dem allen sagen wir nichts anderes, als was der Apostel Ephes 4, 4 sagt: „ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα." Hier ist der geistleibliche Charakter der Kirche betont. Die Kirche ist ein Leib und ein Geist. Als geistliche Gemeinschaft ist sie unsichtbar; aber sie hat auch einen Leib und ist also ein Ganzes, das in Erscheinung tritt und zwar ist die äußere Erscheinung normaler Weise nichts anderes als die Darstellung und der Ausdruck des inneren Wesens. Die Kirche ist nicht ein Reich von Geistern, sondern ein Reich von Menschen, die auch im Fleische leben. Wie der Christ daher ein in Gott verborgenes Leben hat, das aber nach außen hin sich notwendig äußern muß im Bekenntnis, in der Teilnahme am Gottesdienst, in guten Werken, so ist auch die Kirche nach ihrer inneren Seite eine Gemeinschaft des Glaubens und des hl. Geistes, die aber notwendig in die Erscheinung treten und durch die Handhabung der Gnadenmittel, durch die allein das Glaubensleben geweckt wird, sichtbar werden muß. Ein relatives Recht hat jene spiritualistische Auffassung nur in Zeiten des größten Verfalls der Kirche, wo der normale Zustand, da inneres Leben da ist und das Innere sich äußert und der innerliche Geist in der Erscheinung sich darstellt, nicht vorhanden ist, da die Verwaltung von Wort und Sakrament darniederliegt, der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte sich breit macht; dann kann man freilich sagen, dann hat nicht sowohl die Sichtbarkeit als vielmehr die Öffentlichkeit der Kirche, der wahren Kirche aufgehört; dann existiert sie nur als societas fidei et spiritus sancti in

cordibus und sie ist gleichsam zu jener ecclesia invisibilis der 7000 (I Kön 19, 18) geworden, die ihre Kniee nicht gebeugt haben vor Baal, die voneinander vielleicht gar nichts wissen, glaubte doch auch ein Elias, er wäre allein überblieben, und bis auf die Zeiten der Besserung die Kirche fortführen und erhalten. Diese sind dann keine eigentliche Kirche mehr, sondern nur der Same einer Kirche. Die Kirche ist dann eben eine verborgene, aber die Sichtbarkeit bleibt ihr, wie etwa ein geschlagenes Heer auf der Flucht sich verbirgt und dann doch wieder sammelt. Das ist aber ein ganz abnormer Zustand und selbst auch da wird immer das Bestreben vorhanden sein nach der äußeren Gemeinschaft, nach Zusammenschluß der zerstreuten Gläubigen (man denke an Elisa und die Frommen im Lande, die Profetenschulen), nach gemeinsamer Erbauung in Wort und Sakrament. Folglich wird die Regel durch den Notstand nur bestätigt. Aber auch dann ist, wie gezeigt, der Ausdruck ecclesia invisibilis nicht am Platze; das wäre dann ja keine Kirche mehr, wenn die einzelnen Gläubigen keine Fühlung mehr miteinander hätten. Würde man mit der einseitigen, aus der Apologie entlehnten Anschauung von der societas fidei Ernst machen, so würde die Kirche zu einem Haufen Mystiker werden, die unter sich keine Gemeinschaft haben oder nur ad libitum und die auf alles Äußere verächtlich herabsehen.—

4. Die geschichtliche Kirche als Gegenstand dogmatischer Aussagen.

§ 184. Es ist kein Zweifel, daß man unterscheiden muß, was die Kirche kraft ihres göttlichen Berufes sein soll und was sie wirklich ist. Nirgends in der Welt deckt sich die Wirklichkeit mit der Idee. Überall kommt die Idee nur getrübt zur Verwirklichung in dieser Zeit. Es ist schon so bei den einzelnen Christen; das neue Leben, das in der Wiedergeburt keimhaft in ihn gesetzt ist, kann sich in diesem Leben nicht völlig auswirken. Deswegen wird ihm aber doch nicht der Name eines Wiedergeborenen abgesprochen und Gott ist er dennoch in Christo wohlgefällig. Das ist auch auf die Kirche anzuwenden. Sie besteht nicht nur in vollkommenen Christen, nicht nur in solchen, die wahrhaft glauben, sondern auch in Kleingläubigen; ja es sind sogar in ihrem zeitlichen Bestand „multi mali et hypocritae" ihr beigemischt. Folglich ist der Unterschied von Idee und Wirklichkeit, oder, was allerdings nicht ganz passend gesagt ist, der Unterschied zwischen wesentlicher und erscheinender Kirche, richtig, und demnach ist es nicht unrecht zu sagen, daß zur wesentlichen Kirche (in ihrem Wesen) nur die wahrhaft Gläubigen gehören, während die erscheinende Kirche (in ihrer Erscheinung) gedacht wird als

die Schar der Berufenen, die äußerlich zum Wort und Sakrament sich halten, unter denen aber viele Heuchler sind. Indessen, da nach den Symbolen selber in hac vita die Idee der Kirche nie verwirklicht wird, da also die wesentliche Kirche über der wirklichen gleichsam als ihr Ideal schwebt, als das Ziel, dem sie entgegen streben soll, mit dem sie ihren „status quo“ immermehr in Einklang zu bringen streben muß, das sie aber nie erreichen wird, bevor nicht diese Zeit abgelaufen ist, so können wir, wenn wir die Kirche definieren wollen*), auch nicht ausgehen von der wesentlichen Kirche, sondern müssen ausgehen von der Kirche in dieser erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, von der Kirche als einer geschichtlichen Erscheinung; denn was nützt es, eine Kirche zu definieren, die nicht gewesen ist, und nicht sein wird „in hac vita“ und nicht ist! Diese geschichtlich erscheinende Kirche ist die wahre zu nennen, doch nur insoweit, als sich das Ideal, die wesentliche Kirche in ihr verwirklicht hat. Die wesentliche Kirche ist nämlich die Wahrheit der erscheinenden Kirche, wie bei einem Christen z. B. die Wahrheit seiner Wirklichkeit das neue Leben inmitten des natürlichen Lebens ist, das von dem neuen Leben immer mehr ertötet werden soll. (Nicht wegen seiner Sünde und Schwachheit heißt ein Christ „Christ“, sondern Christi wegen, also trotz seiner Sünde und Schwachheit.) Da also das Ideal der Kirche nie völlig zustande kommt, so ist die Kirche zu definieren als solche, wie sie auf Erden in Erscheinung tritt, so auch nach der Hl. Schrift. Die Schrift bezeichnet nämlich die erscheinende Kirche als die Braut Christi, als seinen Leib, als den Tempel Gottes und faßt dabei doch ihren konkreten Wesensbestand, ihre wirkliche Beschaffenheit ins Auge und gibt (das ist unser Recht, von der erscheinenden Kirche auszugehen,) der Kirche, wie sie sich in der Zeitlichkeit darstellt, trotz der gemischten Gestalt alle Wesenseigenschaften und Ehrenprädikate der wahren Kirche.

Es sind nun die Schriftstellen zu untersuchen, welche die Richtigkeit der dogmatischen Aufstellung erweisen. Zunächst II Kor 11, 2—3. Hier wird der korinthischen Gemeinde trotz der vielen Mängel, die ihr anhaften, der Name „Braut Christi“ gegeben und der Apostel sagt nicht: denen unter euch, sondern „euch“. Man könnte denken, dieser Name werde nur den wahrhaft Gläubigen und Auserwählten gegeben, aber hier wird einer konkreten Gemeinde wie der in Korinth, die einen Blutschänder in ihrer

*) Wenn man ein geschichtliches Gebilde beschreiben will, davon etwas aussagen will, so muß man eben von der Wirklichkeit ausgehn und nicht von der Idee. Die Kirche ist ein bestimmtes historisches Gebilde, dessen Entstehung man kennt. Die Definition muß also historisch-genetisch sein.

*

Mitte hatte und eine Zeitlang duldete, und Glieder zählte, die mit heidnischen Vergnügungen sich einließen, trotz alledem vom Apostel der Name, „Verlobte Christi" gegeben, also einer geschichtlich existierenden Gemeinde. Und wenn auch der Ausdruck „als eine hl. Jungfrau Christo darzustellen" sich auf die Zukunft bezieht, auf das zu erreichende Ziel, und so das Ergebnis der Entwicklung der Kirche bezeichnet, so bleibt doch bestehen, daß sie eine Braut Christi ist; denn er sagt: „ich habe euch verlobt". So wird also die erscheinende Kirche wirklich „Braut Christi" genannt; sie ist die Braut Christi; aber mit welchem Recht und mit welcher Modifikation? Das sagt der Absichtssatz: sie soll erst vollkommen werden, bis sie dargestellt wird als die reine, keusche Braut Christi.

Eine andere Stelle, in der ausführlich von der wesentlichen Kirche geredet zu sein scheint, die aber dennoch die gleiche Rücksichtsnahme auf die, der Idee noch nicht ganz entsprechende Gestalt der Kirche hat, ist:

Ephes 5, 25—27: Man könnte glauben, es sei hier nur das Ideal der Kirche gezeichnet, aber dem ist nicht so. Wenn man nicht lieber das ganze auf die objektive Heiligung durch die hl. Taufe beziehen will, wie Hofmann es tut, nach welchem v. 27 sagt, was der Herr mit dem Werk, das v. 26 genannt ist, erreichen wollte. Der Getaufte ist ohne Flecken, er soll seine Reinheit sich bewahren. Auf jeden Fall wird doch eine flecken- und runzellose Heiligkeit und Unsträflichkeit erst als das zu erreichende, in der Zukunft gesteckte Ziel bezeichnet, also wird auch hier die erscheinende Kirche genannt. Wir sehen also, daß der erscheinenden Kirche, obwohl sie sich nicht mit dem Ideal der Kirche deckt, doch die Ehren- und Wesensprädikate der wahren Kirche gegeben werden. —

Hierher gehört auch Mat. 13, 1 ff.

Die Gleichnisse, besonders das vom Unkraut unter dem Weizen und das von den guten und faulen Fischen, reden auch von der erscheinenden Kirche. Bei dem Gleichnis von den faulen Fischen wird sogar besonders erwähnt, daß sie erst am Ufer, also in jener Welt geschieden werden d. h. die Gemeinschaft der Kirche, obwohl auch Unbrauchbare und Schlechte sich in ihr finden, hört deswegen nicht auf, Kirche zu sein. Ebenso beim Unkraut unter dem Weizen. Der Acker scheint die christlich gewordene Welt zu sein; das ist noch etwas von der Kirche Verschiedenes. Aus der Kirche soll das Unkraut hinausgetan werden; aus dem christlichen Staat kann es nicht hinausgeschafft werden. (Verbot des Ketzerverbrennens.) Dies deutet darauf hin, daß der gemischte Zustand der Kirche innerhalb

der Zeitlichkeit nicht aufgehoben werden soll und zwar, weil er nicht aufgehoben werden kann, ohne daß dabei mancher, der noch nicht zum Glauben kam, abgeschreckt würde. Aber trotzdem wird das Netz, voll von guten und faulen Fischen, mit dem Himmelreich verglichen, und trotzdem, daß der Acker mit Unkraut durchsetzt ist, wird er Weizenacker genannt, und nicht Unkrautacker, in dem sich auch Weizen findet. Es ist ein alter Einwand, daß man sagte, der Acker sei die Welt, und also sei die Mischung in der Kirche nicht zu dulden (donatistisch). Aber der Weizen ist der gute Same, die wahrhaft Gläubigen. Solche gibt es aber nicht in der Welt, sondern nur in der Kirche. Gläubige gibt es nur da, wo das Evangelium gepredigt worden ist. Augustin sagt: der Acker ist wohl die Welt, aber der mit dem Worte Gottes besäte Acker, also selber wieder Kirche, nicht Welt, abgesehen von der Einwirkung des Evangeliums. — So ist der Acker die von der Kirche beeinflußte und beherrschte Menschheit; man kann das Herrschende und das Beherrschte noch unterscheiden. —

Ebenso gehört hierher: II Tim 2, 19—21.

Es wird die Kirche verglichen mit einem Haus, in dem verschiedene Hausgeräte von verschiedenem Wert vorhanden sind, von denen die einen zu Ehren, die andern zur Unehre dienen. Man darf daraus nicht schließen, daß auch die bösen Glieder der Kirche nützlich und brauchbar für sie sind, wie auch der Apostel einlenkt und sagt: wenn einer sich von diesen reinigt. Das *ἀπὸ τούτων* geht nicht auf Leute, die unrein sind, von diesen kann ein bisher unehrliches Gefäß sich nicht reinigen, denn sie sind nicht in ihm; aussondern kann er sich von ihnen, aber reinigen kann er sich von der ihm anklebenden *ἀδικία*. Dies kollektivisch ohne Artikel mag wohl das Wort sein, auf das sich *τούτων* bezieht. Von Unreinigkeit reinigt er sich, und kann also, was in natürlichem Sinn ein unreines Gefäß nicht kann, ein geheiligtes, zu allem brauchbares werden. Es gibt nämlich in der erscheinenden Kirche auch solche unreine Gefäße; diese können aber, solange sie noch Zusammenhang mit der Kirche haben, Gefäße zu Ehren werden und dann erst sind sie rechte Glieder am Leibe Christi, von denen geschrieben steht: „der Herr kennt die Seinen." Nicht der Sonderung der Guten von den Bösen wird das Wort geredet, sondern der Bekehrung eines zur Zeit Unbrauchbaren; er soll sich bekehren von seiner Unreinigkeit, so wird auch er ein Gefäß zu Ehren und brauchbar dem Hausherrn. So hängt es also mit dem zeitlichen Werden der Kirche zusammen, daß sie ein gemischter Haufe ist, daß auch solche, die noch nicht wahre Glieder am

Leibe Christi sind, um der Hoffnung willen, daß sie es noch werden können, wegen des in der Taufe gesetzten Zusammenhangs mit Christo nicht aus der Kirche getan werden. Das ist der seelsorgerliche Gesichtspunkt, die hoffende Liebe, die nichts aufgibt. —

So sehen wir, daß die Schrift nicht von der Kirche, als einem auf Erden werdenden Ideal redet, sondern immer von der wirklich erscheinenden Kirche spricht. Das tut auch Paulus in allen seinen Sendschreiben, wenn er die Gemeinde mit ihren zum Teil doch auch nur äußerlich ihr angehörenden Gliedern als „heilige" bezeichnet. Aus diesem Grunde ist wohl auch recht und wohlgetan, wenn wir bei der Aufgabe, die Kirche zu definieren, die in der Wirklichkeit existierende, wie sie bei ihrer Entstehung in Erscheinung tritt, definieren und nicht eine zwiespältige Antwort geben, wo man immer meint, man muß zuerst unterscheiden zwischen der Kirche nach ihrem Wesen und der Kirche nach ihrer Erscheinung, was sie sein soll und was sie ist. Da käme man über das „Eigentliche", aber nicht wirkliche, über das „Uneigentliche" nicht hinaus; denn die eigentliche Kirche ist nicht auf Erden und die existierende ist nicht die „eigentliche". Es hat überhaupt auch schon Melanchthon im Gegensatz zu den Donatisten und Wiedertäufern die erscheinende Kirche in's Auge gefaßt, und in seinen „Loci" anno 1543 gesagt: „Quotiescumque de ecclesia cogitamus: intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili," und definiert die Kirche: „ecclesia est coetus visibilis amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium evangelii ac sacramentorum est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat." Diese Definition ist ganz richtig. Man kann nur, weil die Kirche nach I Kor 12, 5 verschiedene Funktionen hat, dieses näher bestimmen: „in quo Christus per ministerium evangelii ac sacramentorum est efficax et multos (non omnes) ad vitam aeternam regenerat."

Diese Definition ist ganz richtig, denn es wird auch einer der sich zwar zur Kirche hält, aber nur äußerlich, doch verloren gehen, wenn auch einer, der nur durch die vis inertiae gehalten wird, der sich die Kirche eben noch gefallen läßt, noch ein wahres Glied werden kann. Wir definieren also die Kirche als *die Schar derer, die getauft sind und das Wort annehmen und sich zu ihm halten und die Gnadenmittel gebrauchen* auf Grund von Act 2, 41 f. Es muß aber ein Minimum von Selbstentscheidung gefordert werden. Wir bleiben nicht stehen zu sagen, die Kirche sei die Gemeinschaft der Getauften; denn

wer den Zusammenhang mit der Kirche bricht, den kann man nicht mehr zur Kirche rechnen, und bei Manchem hinwiederum ist auch schon ein Band mit Christo und der Kirche hergestellt durch die Predigt des Wortes, zu der freilich dann noch die Taufe hinzutreten wird. Deswegen setzen wir hinzu: „und derer, die sich zum Wort halten und die Gnadenmittel gebrauchen". — Frank definiert wohl hauptsächlich von Großstadtverhältnissen ausgehend die erscheinende Kirche als die Gemeinschaft derer, die durch die Gnadenmittel der Kirche irgendwie erreicht werden und zu Christo sich irgendwie bekennen (das Bekenntnis kann also auch bloß christliche Gewohnheit sein); denn das Bekenntnis ist das einigende Band der Kirche. — Notwendig ist der Unterschied zwischen wesentlicher und erscheinender Kirche, damit letzterer immer ihr Ideal vorgehalten und sie zum Laufen nach dem Ziel angefeuert wird. —

§ 185. Es soll im folgenden noch an weiteren Schriftaussagen über die Kirche gezeigt werden, daß die gegebene Definition sich bewährt. Wie bereits dargelegt, redet die Schrift also von der Kirche nicht dupliciter, sondern als von der sichtbaren Gemeinde Gottes auf Erden. Es ist eine und dieselbe Kirche, von der die Schrift redet, wenn sie auch das eine Mal von ihr mehr nach ihrem konkreten Bestand, das andere Mal mehr im Lichte ihrer Idee und göttlichen Bestimmung redet. Ersteres ist der Fall in den Gleichnissen des Herrn, Mat 13, 1 ff. besonders V. 24—30 und 47 ff., denn daß unter dem Himmelreich, wie es sich auf Erden verwirklicht hat, neutestamentlich die Kirche verstanden ist, werden wir hernach sehen. Hier wird das Himmelreich verglichen einem Acker, auf den guter Same gesät wird, aber vom Feind mit Unkraut durchsetzt wird, wenn er auch nicht überwuchert wird. In dieser Zeitlichkeit bis zur Ernte (Ende der Welt) wird die Mischung nicht gewaltsam mit weltlichen Mitteln aufgehoben werden. Damit ist aber freilich nicht der Laxheit das Wort geredet, mit geistlichen Mitteln soll sie aufs Ernstlichste bekämpft werden; aber was eben durch die Zucht nicht erreichbar ist, kann nicht ausgeschieden werden, und der durch diese Mischung herbeigeführte Zustand ist doch kein solcher, daß er den Begriff der Kirche aufhebt. Daher sollen wir aus diesem Gleichnis den Trost nehmen, daß der gemischte Charakter der Kirche ihr Wesen nicht zerstört; allerdings ist es ihr etwas Fremdes. Kräftig soll sich die Kirche der Mali erwehren, aber die Hypocritae entziehen sich doch der menschlichen Zuchtübung. Erst am Ende werden diese ausgeschieden; dem entspricht auch mehr das Gleichnis von den guten und faulen Fischen, wo das Himmelreich einem Netz verglichen wird. Das alles umfassende

Netz ist aber die Kirche hier auf Erden, aber erst am Ufer, am Ende der Welt, wird die Sonderung der Frommen von den Gottlosen stattfinden. Die Schrift bezeichnet ferner, und zwar hier schon mehr vom idealen Standpunkt aus, die Kirche als den Leib Christi, I Kor 12, 12—31; ideal insofern, als die einzelnen Christen bezeichnet werden als Glieder am Leibe Christi, und zwar schon als tätige, die zum Gedeihen des ganzen Organismus zusammenwirken, die also auch Subjekt von der geistlichen Tätigkeit sind und nicht bloß Objekt. Durch das im Gleichnis geschilderte Verhältnis des Hauptes zu den Gliedern wird einmal die dominierende Stellung Christi als des Hauptes gegenüber dem Leib, seiner Kirche, hervorgehoben; die Glieder sind tätig, aber das Denken, Wollen, Regieren des ganzen Leibes hängt vom Haupte ab. Sodann die mannigfache Gliederung des Leibes unbeschadet seiner lebendigen Einheit. Er ist ein Ganzes trotz der reichen Gliederung, der eine Mannigfaltigkeit von Begabungen und deshalb auch der Funktionen entspricht, die aber alle ausgeübt und verwendet werden im Dienst und zum Wohl des Ganzen; es handelt sich hier um die geschichtliche Aufgabe der Kirche. Schließlich entspricht dieser *συνέργεια* zum Wohl des Ganzen dann die *συμπάθεια*, Mitleidenschaft, die innige Teilnahme des Einzelnen am Wohl und Wehe des Ganzen, und des Ganzen am Wohl und Wehe des Einzelnen, was, auf einen Organismus von persönlichen Wesen übertragen, nichts andres sein kann als die Bruderliebe. — Noch idealer ist die Fassung der Kirche Ephes 5, 22—33; aber auch da ist die Kirche in ihrem geschichtlichen Bestand gemeint, da sie zwar durch Wort und Sakrament geheiligt (zugerechnete Heiligkeit), aber subjektiv der Vollendung der Heiligung nachstrebend dargestellt wird.

Wie in II Kor 11, 2, da von einem Fortschritt zur Vollkommenheit die Rede ist, die Kirche die Braut des Herrn heißt, so wird Apoc 19, 7—8 gesagt: „die Hochzeit des Lammes ist gekommen und sein Weib hat sich bereitet." Also der Begriff „Braut" bedeutet wohl ein schon bestehendes inniges Verhältnis, das aber nur anfangsweise vorhanden ist und einer Vollendung entgegengeht. Die Bezeichnungen der Kirche als Braut und Weib Christi gehen ineinander über und das Recht dazu gibt der Umstand, daß die Braut eben zur Ehe bestimmt ist, es heißt Deut 22, 23 f. auch die Verlobte deswegen schon „Weib". Wenn die Gemeinde Braut Christi heißt, so ist die Meinung die, daß das innige, persönliche Verhältnis aufopfernder Liebe vonseiten Christi und die rückhaltlose Hingabe vonseiten der Braut in demütigem Gehorsam gegen sein Wort und völliger Unter-

werfung unter ihr Haupt dargestellt werden soll. — Mit der Bezeichnung „Tempel Gottes" I Pet 2, 5 soll die Kirche als Wohnung und Behausung Gottes dargestellt werden. Eigentlich ist das kein Gleichnis mehr, sondern eine von den Vorbildern des AT hergenommene Bezeichnung von einem Typus. Der Tempel ist der abgesonderte Ort, zur Wohnung Gottes erkoren, durch seine Einwohnung geheiligt und geweiht, und so stellt sich auch die Heiligkeit der Kirche vor Augen, die in der Einwohnung Gottes besteht. Er ist die Stätte der Wohnung Gottes auf Erden. Es ist dabei von dem Gedanken ausgegangen, daß die neutestamentliche Gemeinde die Erfüllung dessen leibhaftig sein soll, was die alttestamentliche nur im Vorbild war. Bei diesem Verhältnis der NT-Heilsgemeinschaft zur AT begreift sich's, daß die Kirche genannt wird das Volk des Eigentums, das Volk Gottes; Tit 2, 14; I Pet 2, 9, wobei sich von selbst versteht, daß hier die nationale Schranke, die Israel von den andern Völkern wie ein Zaun abschloß, in Wegfall gekommen ist, Gal 3, 28; Ephes 2, 14. Ebenso ist vom Typus des AT hergenommen der Ausdruck „Gottes Haus": I Tim 3, 15; „Stadt Gottes" Mat 5, 14; Ps 46, 5; Heb 12, 22. Von hier aus erklärt sich auch der Ausdruck „Reich Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ), welche Bezeichnung zwar nicht völlig gleichzusetzen ist mit „Kirche," aber sich doch teilweise mit ihr deckt. Die Kirche ist die besondere Gestalt, wie das Reich Gottes in der NT Zeit verwirklicht ist. Natürlich ist der Ausdruck hergenommen von der AT Theokratie, malchuth Jahve, wo die Gemeinde Gottes in Volks- und Reichsgestalt wenigstens so erschien von der Zeit des davidischen Königtums an. Schon im AT wird das Reich Gottes bald als ein schon gegenwärtiges und vorhandenes bezeichnet, Ps 93, 1: „Der Herr ist König und hat ein Reich angefangen usw.," bald als ein in der Zukunft sich erst vollendendes dargestellt: Ps 24, 7 „Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch, daß der König der Ehren einziehe!". Auch im NT erscheint das Reich Gottes als ein gegenwärtiges Kol 1, 13, Luc 17, 21; Rom 14, 17, andernteils aber auch zukünftig, denn es muß erst noch vollendet werden: „Christo wird das Reich Gottes vom Vater übergeben": oder „Herr, gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst", Luc 23, 42. Hieher gehört auch der bei Matthäus oft gebrauchte Ausdruck „Himmelreich", insofern die Gottesherrschaft eben vom Himmel her kommen muß, wenn sie sich gegen alle Widerstände in der Welt durchsetzen soll. Seit Johannes dem Täufer ist der Begriff ganz NT geworden. Seine Wurzeln aber gehen zurück auf Daniel 7, 13 f. Himmelreich und Reich Gottes werden auch unterschiedslos gebraucht. —

5. Ideal und Geschichte.

§ 186. Wir sehen also, daß diese Aussagen die Kirche immer als eine und dieselbe betrachten, als die sichtbare Gemeinschaft auf Erden, so aber, daß das einemal mehr der geschichtliche Bestand, das anderemal mehr das zu erreichende Ziel, das Ideal angesehen wird. Wie das Ideal annähernd erreicht werden kann, zeigt die Pfingstgemeinde. Da, wo die Kirche in Erscheinung tritt, finden wir das Amt, den Unterschied zwischen Personen, welche Subjekt des kirchlichen Handelns, und solchen, die zuerst bloß Objekt desselben sind und erst zur Selbsttätigkeit befähigt werden. Wir finden da die Kirche ausgestattet mit Wort und Sakrament. Petrus handhabt das Wort, das Buße und Glauben wirkt. Die es angenommen hatten, ließen sich taufen und blieben beständig in der Apostellehre, im Brotbrechen, womit das Sakrament des hl. Abendmahls angedeutet ist, und im Gebet Act 2, 42. Wir sehen aber auch die Gemeinde ausgestattet mit den wunderbaren Gnadengaben, den Charismen. Zu dem Pfingstwunder der Sprachengabe ist noch hinzuzunehmen die Heilung des Lahmen Act 3, 6 ff., 5, 15; ferner I Kor 12, 1 ff. und 14, 1 ff. Also einen größeren Reichtum als in späteren Zeiten hatte die Kirche am Anfang aufzuweisen. Wir finden einen Blütezustand des Gemeindelebens, wie er nachher auch nicht mehr erreicht wurde. Denn die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, so daß von vielen freiwillig Verzicht geleistet wurde auf ihre Güter. Hier zeigt sich die geistliche Höhe der Muttergemeinde in der Bruderliebe; aber wir finden auch hier schon den Wurm in der Knospe, admixti hypocritae Act 5, 1 ff. Ananias und Saphira. Hierdurch wird schon die Unschuld getrübt, das Ideal verkümmert. Anderenteils sehen wir aber auch den Ernst der Zucht, womit diese Gemeinde sich der Ansteckung erwehrt, die durch böse Beispiele auf sie übergehen konnte. Gott selbst statuiert ein abschreckendes Exempel. — Hier hat sich die Idee der Kirche am meisten verwirklicht in der Erscheinung; da wird keiner unterschieden haben wollen zwischen wesentlicher und erscheinender Kirche. Ebenso soll die höchste auf Erden zu erreichende Vollkommenheit der Kirche am Ende beschert sein, so daß das Ende dem Anfang gleicht. Apoc 19, 8, „Es ward ihr gegeben sich anzutun mit reiner und schöner Leinwand." Apoc 14, 4: „Sie sind Jungfrauen und folgen dem Lamme nach," sie sind erkauft, in ihnen ist kein Trug, sie sind untadelig, also so beschaffen, daß sie rein und kein Gegenstand der Anklage des Satans mehr sind. Aber in der Zwischenzeit wechselt der Zustand der Kirche. Es lösen sich

Blütezeiten*) und Zeiten des Verfalls ab und die Alten haben deswegen die Kirche passend mit dem Monde verglichen, der zu- und abnimmt, aber doch vorhanden ist, auch wenn er unsichtbar ist. Wir finden also in der Schrift nicht ausgeführt jene Spaltung in eine wesentliche und erscheinende Kirche, sondern die Kirche, wie sie an Pfingsten in die geschichtliche Erscheinung getreten ist, ist das Objekt, worüber die Schrift Aussagen macht, doch so, daß Idee und Wirklichkeit manchmal sich nähern und manchmal auch sehr weit von einander entfernen, und das ist auch der Sinn von Augustana Art. VIII.

6. Das Bekenntnis und die Kirche und wahre und falsche Kirche.

§ 187. Wenn wir die Kirche definiert haben als die Gemeinschaft der Getauften, die das Wort annehmen und sich zu demselben halten, so ist mit dem letzten Ausdruck eine gewisse Selbsttätigkeit der Christen angedeutet, die wir kurzweg mit dem Namen „Bekenntnis" bezeichnen können. Bekenntnis irgendwelcher Art muß vorhanden sein, wenn man sich als Glied einer Kirche darstellen will. Die Zugehörigkeit zur erscheinenden Kirche hängt ab vom Bekenntnis; denn dasselbe ist das einigende äußere Band, das die Kirche zusammenhält, während der Glaube das einigende innere Band ist. Bei normalen Verhältnissen wird nichts Anderes als das Bekenntnis Ausdruck des inneren Glaubens sein; II Kor 4, 13. In Wirklichkeit aber, und das hängt mit dem der Idee oft nicht entsprechenden Charakter der erscheinenden Kirche zusammen, kann freilich das Bekenntnis oft nur Mund- und Lippenwerk, vielleicht gar Heuchelei sein, oder es kann wenigstens auf ein Minimum sich beschränken, wie man sagt, auf die vis inertiae, vermöge deren man in der Kirche, in der man getauft ist, bleibt, und sich ihren Dienst irgendwie gefallen läßt, was freilich dann nur noch ein Schatten des Bekenntnisses ist, immerhin aber noch das Gute hat, daß man noch der Wirkung des Wortes und der Sakramente unterstellt ist.

Aus dieser Notwendigkeit des Bekenntnisses als Ausdruck des Glaubens erklärt sich dann auch die Notwendigkeit dessen, was man Bekenntnis im engeren Sinn nennt: die geschichtlich gewordenen Symbole. Es gibt einen inneren Impuls zur Bildung der Bekenntnisse, das ist der dem Glauben innewohnende Trieb, sich zu äußern, sich selbst zu er-

*) Der Montanismus, die Mönchsorden, die Reformation, der Pietismus, die Heiligungsbewegung beweisen an ihrem Teil, wie je und je die Kirche um ihre Vollkommenheit gerungen hat.

fassen, zu reproduzieren, als Aussage des Selbsterkannten und Selbsterlebten II Kor 4, 13. Es ist klar, daß dieser Prozeß der Wiederdarstellung des im Glauben Erkannten und Erlebten, kein abgeschlossener sein kann, sondern so lange dauert, als die Gemeinde selber im Werden begriffen ist. Der Gang der Entwicklung der Bekenntnisse ist d e r vom Zentrum zur Peripherie. Der Faktor, auf den das Heil zurückzuführen ist, ist der dreieinige Gott, auf den die Christen getauft sind. Das ist der Inhalt des allerältesten und einfachsten Bekenntnisses der Kirche, des Symbolum apostolicum oder der Regula fidei. Das Glaubensbekenntnis erscheint dann in erweiterter Gestalt in Auslegungen und Ausführungen dieser Glaubensregeln. Die sämtlichen Erweiterungen sind gegen Häresien gerichtet. Da tritt der von außen hinzukommende Faktor der Bekenntnisbildung hinzu, der Angriff der Irrlehrer, deren sich die Kirche erwehren mußte, wodurch dann auch ihr Bekenntnis eine schärfere und bestimmtere Fassung erhielt im Nicaenum im Gegensatz zum Arianismus. Dann folgten die christologischen, anthropologischen und soteriologischen Streitigkeiten. Da indessen, wie wir sahen, auch „mali" und „hypocritae in hac vita" der Kirche beigemischt sind, da selbst die lebendigen Glieder der Kirche nicht ohne Sünde sind und deswegen nicht ohne Irrtum, so ist die M ö g l i c h k e i t, daß auch in der Bekenntnisbildung der Kirche sich I r r t ü m e r festsetzten, nicht ausgeschlossen, und die Geschichte zeigt, daß diese Möglichkeit auch nicht selten zur Wirklichkeit geworden ist. Aus der Verheißung des Herrn, sein Geist werde in alle Wahrheit leiten Joh 16, 13 folgerte man, daß die allgemeinen Kirchenversammlungen in ihren Entscheidungen irrtumslos wären. An der Substanz der beschlossenen Dogmen, sagte Augustin, ist nichts zu ändern, nur vollenden, ergänzen könne ein späteres Konzil. Diese römische Auffassung wurde von Luther in der Leipziger Disputation zurückgewiesen: Auch Konzilien können irren, denn nicht alles, was Hus gelehrt hatte, sei Ketzerei. Es ist somit ein Konzil nicht mit der Kirche identisch, der allein Christi Verheißung gilt. Doch ist es richtig anzunehmen, daß der Herr in den eigentlichen kirchlichen Streitfragen die Kirche zu klarer, richtiger Entscheidung geführt hat. Diese ist aber nicht von allen angenommen. So erklären sich auch die Gegensätze in der Bekenntnisbildung, die S o n d e r b e k e n n t n i s s e der getrennten, konfessionell gespaltenen Kirche, die Entstehung von Partikularkirchen, die im Gegensatz zu einander traten, eben durch die Sonderbekenntnisse. — So kommen wir auf die geschichtlichen Bekenntnisse der Partikularkirchen, von denen aus obigen Gründen

für ihre Festsetzungen keine a priori (von vornherein) die Irrtumslosigkeit in Anspruch nehmen kann.*) Es gibt für den Einzelnen keinen andern Weg, sich von der Schriftmäßigkeit der Bekenntnisse seiner Kirche zu versichern, als den der immer erneuten Prüfung an der Schrift und Erfahrung. Von der Kirche im allgemeinen glauben wir, daß sie Säule der Wahrheit bleiben wird. Daß unsere lutherische Kirche es bleibe, darum beten und arbeiten wir. Das trauen wir Gott zu. Unsere Kirche ist sich ihrer gemachten Erfahrung und auf Grund dessen der Wahrheit ihres Bekenntnisses bewußt; (ecclesia non schola quaerentium sed societas possidentium). Das bisher im kirchlichen Streit Gefundene ist gewiß; in der Schrift hat die Kirche die Quelle der Erkenntnis, die Schätze der Wahrheit. Aber dieselben wollen gehoben sein, da gibt es noch viel Fragen. So werden wir auch vor der Engherzigkeit bewahrt, die den entgegenstehenden Kirchen das Recht auf den Namen „Kirche" absprechen möchten, wir gestehen vielmehr die Möglichkeit zu, daß auch in ihnen das Heil erlangt wird, und Menschen Gottes geboren werden können. Denn es ist zwar der Irrtum jedenfalls ein Hindernis auf dem Weg zum Heil, aber es wird sich bei der Beurteilung der im Bekenntnis abweichenden Kirche darum handeln, ob sie bloß von Irrtum lebt, oder ob sie noch einen Rest altkatholischer und ökumenischer Wahrheiten in sich hat und übermittelt, durch die es möglich ist, zum Heil zu gelangen. Es ist doch beim Einzelnen so, daß er selig wird, wenn auch noch Sünde und Irrtum an ihm klebt; die Sünde darf nur nicht herrschen in ihm, nicht das Prinzip seines Lebens sein; ebenso ist es mit dem Irrtum der Kirche. Daraus folgt, daß der Gegensatz von rechtgläubiger und irrender Kirche in der Gegenwart nur als ein relativer, nicht als absoluter angesehen werden darf. Eine absolut falsche Kirche würde keine Kirche mehr sein, wie es auch dermalen keine absolut wahre Kirche gibt in dem Sinne, als ob alle Wahrheit in ihr enthalten sei, als ob sie allein im vollkommenen Besitz der Wahrheit wäre. Es kann sich hier nur um einen graduellen Vorzug handeln. An die Festhaltung des Unterschieds von andern Kirchen ist jede Kirche und jeder Einzelne in ihr solange gebunden, als ihm die Überzeugung von der Wahrheit und Schriftmäßigkeit des Bekenntnisses seiner Kirche feststeht. Hier ist auch abzuweisen der Irrtum der Allianz, welche d i e w a h r e Kirche bauen wollte, keine jetzt existierende, sondern eine ganz neue. Das zeigt

*) Gott allein ist a priori unfehlbar; die Kirche ist es in dem, was sie Gott hat erkennen lassen. Aber es wäre verkehrt zu sagen: was lutherisch ist, das ist unfehlbar.

die Erklärung des deutschen Zweiges der Allianz 1908: die Ev. Allianz ist eine Vereinigung von Christen aus den verschiedensten evangelischen Kirchen und Freikirchen, die trotz aller zwischen ihnen vorhandenen Unterschiede in Kirchenordnung und Lehrauffassung sich eins wissen im Glauben an den Mensch gewordenen Sohn Gottes, den für uns gekreuzigten und auferstandenen Heiland, und die in den vorhandenen Unterschieden kein Hindernis sehen, ihre wesentliche Einheit in Christo auch öffentlich zu bekunden und Schulter an Schulter zu stehen gegen Sünde, Un- und Aberglauben. Indem die ev. Allianz hervorzuheben sucht, was die Gläubigen in den verschiedenen Lagern miteinander verbindet, glaubt sie im Sinne des Meisters zu handeln der um die Einigkeit seiner Jünger so recht gebetet hat, und einen wirklichen Beitrag zu leisten, zum Aufbau der wahrhaftigen Kirche Gottes nach dem Wort des Apostels, seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens. — Dieser verkehrten Auffassung gegenüber bleibt vielmehr der alte Satz in Geltung: Wo nur das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und die Sakramente dem Evangelium gemäß verwaltet werden, da haben wir die wahre Kirche.

Das führt uns auf die lutherische Kirche, die wir freilich zunächst für nichts anderes als eine Partikularkirche ansehen können und von der wir mit unsern Vätern sagen, sie sei ecclesia quidem orthodoxa, sed particularis ratione amplitudinis, was gegen den Anspruch gesagt ist, den manche Lutheraner in ihrer Art mit dem Papste und den Römischen teilen, daß die lutherische Kirche die Kirche sei; ein anmaßlicher Satz Grabaus, den man vergeblich aus Augustana VII rechtfertigen will, wo man scholastischer Weise folgendermaßen schließen will: Es heißt: Wo das Wort Gottes recht gelehrt und die Sakramente schriftgemäß verwaltet werden, da ist die „congregatio sanctorum = ecclesia". Wo aber wird das Wort Gottes recht gelehrt, wo die Sakramente so schriftgemäß verwaltet als in der lutherischen Kirche? Folglich ist sie allein die Kirche. Aber das ist eine Anmaßung, die von den Alten selbst nicht geteilt wird (cfr Art. Schmalk. XII). Luther rühmt, daß Gott in der römischen Kirche noch die hl. Taufe rein erhalten hat. Dann ist dieser Schluß überhaupt verkehrt; denn Augustana VII. wird nicht streng geschieden, wo überhaupt Kirche ist und wo die wahre Kirche ist. Es müßte da heißen: „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, in der das Wort Gottes gepredigt wird und die Sakramente nach der göttl. Einsetzung verwaltet werden. Die rechte Kirche aber ist, wo das Wort Gottes recht gepredigt wird

und die Sakramente *recht* verwaltet werden. Es kann der römischen Kirche, solange die Taufe bei ihr gespendet wird und sie das Wort hat, wenn auch mit Irrtümern vermischt, der Charakter der Kirche nicht abgesprochen werden. Aber wenn auch die *lutherische Kirche* eine Partikularkirche ist, so müssen wir doch andererseits von ihr aussagen, daß sie die im Ganzen *gradlinige Fortsetzung* der alten Kirche ist.

7. Die Wesenseigenschaften der Kirche.

(Una, sancta, catholica, apostolica, infallibilis, in perpetuum durans.)

§ 188. Es ist nun zu untersuchen, inwiefern denn dieser wirklich erscheinenden Kirche, die in Konfessionen gespalten ist, noch die Wesenseigenschaften der Kirche zukommen.

Die Einheit kommt ihr dennoch zu; denn so groß die Zersplitterung auch ist, in den wesentlichen Wahrheiten sind die Kirchen doch einig, nämlich in den ökumenischen Symbolen. Was Gott gegründet hat, ist eine Kirche; neben der an Pfingsten hat er keine zweite gegründet; aber es gibt viele Absplitterungen von der Kirche und zurückgebliebene, abweichende Teile derselben. Una und unanimis ist ja zweierlei; es gab auch bloß ein Volk Israel, aber einig war es nicht.

Una ist Korrelat mit *catholica*. In allen ihren Teilen hält die Kirche ihre Türen offen für alle Menschen aller Zeiten. Den gleichen Glauben bekennen alle Glieder, wie er auf dem von den Aposteln verkündigten ruht und im Verlauf der Zeit kein anderer geworden ist — daher *apostolica*.

Die *Heiligkeit* als Eigenschaft der Kirche kommt hier nur in dem Sinn in Frage, daß die Kirche eine durch die Gnadenmittel zugerechnete Heiligkeit hat, objektiv geheiligt ist, daß sie Vergebung der Sünden hat, und daß die wahren Glieder der Kirche der Heiligkeit, der Heiligung, entgegenringen müssen im rechten Geist der Zucht.

Unfehlbarkeit kommt ihr aber nur insoweit zu, als durch den Geist Gottes, der sie in alle Wahrheit leitet, verhütet wird, daß die Kirche ganz und auf die Dauer in einen unheilbaren Irrtum verfalle. Wohl kann sie, wie die Geschichte lehrt, partiell und zeitweilig irren, aber der hl. Geist sorgt immer wieder dafür, daß gegen diesen Irrtum ein Zeugnis der Wahrheit erhoben wird (cfr die Reformation), so daß die Kirche trotzdem Säule und Grundfeste der Wahrheit ist. Die alten und neueren Dogmatiker sagen: die Unfehlbarkeit gilt nur von der unsicht-

baren Kirche, die lebendigen und wesentlichen Glieder irren nicht, nur die Glieder der erscheinenden Kirche können irren. Das ist höchst töricht; denn die Gläubigen, die lebendigen Glieder der wesentlichen Kirche, gehören doch auch zur erscheinenden Kirche. Mit uns stimmt Joh. Gerhard überein, wenn er sagt: die ganze Kirche irrt niemals so, daß es nicht Leute gebe, die, der einfachen Führung des Wortes folgend, durch die Leitung und Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Wahrheit und im Glauben so geheiligt und erhalten werden, daß sie den Grund des Heils festhalten, daß sie sich frei von Fundamentalirrtümern halten und durch Gottes Kraft zum Heil gebracht werden, wenn sie auch nur wenig sind und in Verfolgungen und im öffentlich verbreiteten Verderben so verborgen sind, daß sie öffentlich von der Welt nicht erkannt werden, Mat 16, 18—24; 24, 24; 28, 20. Gerhard gibt auch zu, daß die Auserwählten, die Glieder der wesentlichen Kirche, zeitweilig wirklich in Irrtümer verwickelt werden, sogar in fundamentale.

Trotzdem wird die Kirche I Tim 3, 15; „*στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*" genannt. Gegenüber den anderen Religionen und den philosophischen Schulen ist sie es; wo wäre auch sonst die Wahrheit! Sie ist es durch ihr Bekenntnis zu Jesu, dem Sohne Gottes, dem Heiland der Welt. Hierin liegt alles beschlossen. Im übrigen wächst die Kirche hinein in alle Wahrheit. In Christo ihrem Haupte ist sie unfehlbar. Dazu hat ja auch die Kirche das Wort Gottes in ihrer Mitte und an und in demselben alle Schätze der Wahrheit und Erkenntnis. Im Besitz des Wortes und im Festhalten an demselben erweist sie sich vornehmlich als apostolisch, denn die Schrift enthält ja die Überlieferung und Lehre der Apostel. Wenn sie das Wort Gottes hat, so hat sie auch implicite die ganze Wahrheit. Wir stehen hier in einem Gegensatz gegen die Römischen. Die römische Kirche erkennt die Schrift nicht als die alleinige Quelle der Wahrheit an, sondern sie hat eine doppelte, nämlich neben der Schrift die Tradition. Damit hat sich die römische Kirche eine andere Stellung zur Schrift gegeben; sie ist ihr nicht die alleinige Quelle, deshalb auch nicht kritisches Prinzip; denn, was in der Kirche ist, könne auch zurückgeführt werden auf die Tradition, die sei dann ebenso zu achten, wie die Schrift. Den Römischen ist die ganze existierende Kirche ein Produkt des hl. Geistes; so erscheint sie als unfehlbar. Es wird also eine Unfehlbarkeit des „status quo" behauptet. Die ganze Entwicklung der Kirche sei normal; das kommt hinaus auf einen Satz, der zwar von Hegel ausgesprochen, wie zuvor schon vom heidnischen Philosophen Celsus, doch ganz und gar auf die

römische Kirche paßt: „Alles Existierende ist vernünftig, sonst würde es nicht existieren." Damit ist zugleich die Irreformabilität, die Unverbesserlichkeit der römischen Kirche behauptet, die sich am besten in dem Wort des Jesuitengenerals Ricci aussprach auf die Forderung hin, seinen Orden zu verbessern: Sint ut sunt, aut non sint = sie sollen sein, wie sie sind, oder nicht sein. — Die Kirche ist auch ewig ihrer Natur und Bestimmung nach Luc 1, 33 und unüberwindlich Mat 16, 18. Sie baut sich in der Zeit für die Ewigkeit und in die Ewigkeit.

8. Kennzeichen der wahren Kirche.

§ 189. Reine Verkündigung des göttlichen Wortes und mit dem Evangelium übereinstimmende Sakramentsverwaltung sind nach Augustana VII. die Kennzeichen der wahren Kirche. Die römische Kirche nennt als Merkmale: nomen catholicum, antiquitas, amplitudo seu multitudo credentium, successio episcoporum in Romana ecclesia, gloria miraculorum, felicitas temporalis allata illis, qui ecclesiam defenderunt, sanctitas vitae, conspiratio in doctrina cum ecclesia antiqua.

Diese acht Kennzeichen, welche ihr relatives Recht haben, werden nun von der römischen Kirche im ausschließenden Sinne beansprucht. Dagegen ist zu bemerken:

1. Der Name „katholisch" (von καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης διεσπαρμένη, was sich über die ganze Welt erstreckt, kommt in der Schrift nicht vor), tut's nicht; den haben sich auch die Donatisten, die Novatianer und Arianer beigelegt.

2. Das Alter tut's nicht; denn schon Tertullian sagt mit Recht: „sine divina literatura nullius momenti est antiquitas, antiquior quippe omnibus veritas." = Ohne göttl. Schrift ist das Alter von keiner Bedeutung, älter als alles ist die Wahrheit. Sine veritate traditio error inveteratus, hat er auch gesagt. Das Judentum ist ja noch älter. Auch sagt Christus nicht: „Ich bin das Altertum," sondern: „Ich bin die Wahrheit." Ein neuer Trieb am Baum ist die Wahrheit des alten Stammes; der neue Schuß an einem Halm ist der Träger des eigentlichen Wesens.

3. Hinsichtlich der amplitudo sagten die Alten: ecclesia satanae semper amplior est, quam ecclesia Christi. Vom Reich Christi gilt: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde!" Luc 12, 32. Die Pforte ist eng und der Weg ist schmal und Wenige sind's usw. Mat 7, 13—14.

4. Die Succesio episcoporum hat auch die griechische und englische Kirche, wie schon die Arianer, die Successio beschränkt sich aber auf die Amtsträger im Allgemeinen, nicht auf das Episkopat im Speziellen.

5. Was die gloria miraculorum anlangt, so wird nach II Thess 2, 9 auch der Antichrist Wunder tun. Doch waren die Alten billig genug, nicht abzustreiten, daß auch Wunder geschehen in der römischen Kirche. Sofern sie wahr seien, dienen sie zum Beweis der Wahrheit, die noch im Katholizismus zu finden ist. Man darf nicht zu gering davon denken, denn wo Glauben ist, können Wunder geschehen.

6. Felicitas temporalis — zeitliches Glück; siehe aber II Tim 3, 12. Die Beispiele der Geschichte sprechen sowohl für, als gegen den Satz zumal in Verfolgungszeiten.

7. Die Sanctitas vitae auctorum sive primorum patrum verae religionis*), sagten unsere Alten, ist entweder eine innerliche, dann ist sie aber nicht zu sehen, und also kein Kennzeichen; oder sie ist eine äußerliche; dann kann sie auch kein Kennzeichen sein, weil sie auch bei Falschgläubigen vorkommen kann. Dann wären ja die Novatianer, die sich καθαροί nannten, und die Donatisten, die das Dasein der wahren Kirche überall da leugneten, wo die Sakramente von unwürdigen Dienern verwaltet wurden, die wahre Kirche gewesen. Das wahre Kennzeichen der Jünger Christi soll nach Joh 13, 35 die Bruderliebe sein. Sie war in der Anfangszeit gewiß vorhanden; nur auf lebendigen Steinen gründete Gott seine Kirche.

8. Was die conspiratio in doctrina cum ecclesia antiqua anlangt, so kommt es darauf an, was man unter der alten Kirche versteht. Versteht man die in der Lehre bereits abgefallene und verderbte Kirche darunter — und dieser Abfall reicht schon über ein Jahrtausend zurück —, dann kann die römische Kirche die conspiratio mit der alten Kirche behaupten, nicht aber, wenn man unter ecclesia antiqua die apostolische Kirche versteht. Dann ist es vielmehr so, daß die lutherische Kirche die Fortsetzung der alten Kirche ist, während Rom abfiel.

Die übrigen sieben Kennzeichen nach römischer Anschauung; nämlich duratio diuturna. unio membrorum inter se et cum capite scilicet cum pontifice Romano. sanctitas doctrinae. efficacia doctrinae. lumen

*) Hieraus wird auch das Bestreben der römischen Lutherbiographen wie Denifle und Grisar Luther in den Schmutz zu ziehen, ihn zu diskreditieren, für uns verständlich.

propheticum, confessio adversariorum und infelix exitus hostium sind von keinem weiteren Belang.

Auch die völlige Ausübung der Zucht ist nicht Kennzeichen der wahren Kirche, weil man an das Leben nicht die gleichen Anforderungen stellen darf, wie an die Lehre. Diese falsche Auffassung hatten schon die Donatisten, später auch die Schwenkfeldianer, die den Satz (Epitome XII 26) ausgesprochen haben, daß da keine rechte christliche Gemeinschaft sei, wo kein öffentlicher Ausschluß oder ordentlicher Prozeß des Bannes gehalten werde nach Mat 18, 15 ff.

Indem unsere Väter diesen Satz verwarfen, haben sie freilich nicht der Laxheit Vorschub leisten wollen; es war nur gegen die donatistische Übertreibung gesagt, daß vom Leben der Gemeinde und des Einzelnen, wozu auch die strenge Disziplin gehört, die Wahrheit der Kirche abhängen. Nur letzteren Irrtum haben sie verworfen. Öffentliche falsche Lehren, öffentliche Sünden müssen bekämpft werden. Zucht in irgend welchem Maß soll gehalten werden, sei's nur durch Protest, sonst kann eine Gemeinde den Namen haben, daß sie lebt und ist doch tot. Aber Wurzel und Stamm bleibt heilig, ob auch viele Zweige unheilig, doch von den heiligen Grundlagen darf man sich nicht entfernen. —

9. Die lutherische Kirche mit der Reformation noch nicht am Ziel der Vollkommenheit.

§ 190. Nach obigen Kennzeichen kann keine Kirche das Prädikat der wahren Kirche mehr in Anspruch nehmen als die lutherische, mißbräuchlich so genannt, wiewohl sie sich ihres großen Reformators nicht zu schämen braucht. Der Name ist uns von unsern Hassern aufgelegt. Gottes Wort und Luthers Lehre setzen wir in dem Sinn nebeneinander, als Luthers Lehre aus der Hl. Schrift stammt (cfr das Volk Israel des AT wird später nach dem einen hervorragenden Mann Juda „Juden" genannt). Auch wird sie von I Kor 1, 12 nicht getroffen; sie ist nicht auf menschliche Autorität gegründet, sondern die Fortsetzung der alten katholischen Kirche. Die lutherische Kirche ist diejenige Kirche, die vor andern das Wort recht predigt, und die die Sakramente der Einsetzung Christi gemäß verwaltet. Darin hat sie allerdings die wesentlichen Stücke der allgemeinen, ökumenischen Kirche. Deswegen kann man sie mit verhältnismäßig größtem Recht die Kirche nennen. Sie hat die Reinheit der Lehre und in derselben das größte Förderungsmittel der Heiligkeit. Daher ist sie vor andern geeignet, nicht bloß zu erwecken, sondern auch zu erbauen. Darin hat sie

*

ihren großen Vorzug, daß sie sich immer am Wort prüfen und reformieren kann. Freilich vom Ideal der Kirche ist auch sie noch weit entfernt, so weit wie etwa die korinthische Gemeinde hinter der Muttergemeinde zurückstand. Sie hat den Vorzug der Erkenntnis und reinen Lehre, aber die Lehre überwiegt in ihr das Leben. Nach Seite der Zucht hat vielleicht die reformierte Kirche vermöge ihres gesetzlichen Charakters einen Vorzug.*) Die lutherische Kirche hat aber eine freie Stellung zu den Dingen dieser Welt, nach dem Grundsatz Pauli 1 Kor 6, 12: „Alles ist mir erlaubt, aber es frommt nicht alles." Sie trägt mehr evangelischen Charakter, es waltet in ihr mehr die Freude an dem durch Christum geschenkten Heil, als der Ernst, der mit Furcht und Zittern seine Seligkeit schafft. Aber es gilt auch in der lutherischen Kirche, einen Finger aufzuheben zur Warnung 1 Pet 2, 16, daß diese Freiheit nicht gebraucht werde zum Deckel der Bosheit. Daß man nicht vergißt das Wort des Apostels, Rom 6, 16—18, 20, 22. Was aber der lutherischen Kirche noch fehlt, das kann erstattet werden, da sie in und mit der Schrift als dem lauter fließenden Quell der reinen Erkenntnis auch die Möglichkeit hat, am Wort sich immer wieder zu reformieren und in Erkenntnis, wie auch im Leben, fortzuschreiten. — Manche ethischen Punkte sind unausgebildet, z. B. das Eherecht. Wie allen Massenkirchen, so fehlt ihr die Gemeindezucht, das festgeschlossene Gefüge eines Verfassungsbaues, und damit die Selbständigkeit. In der alten Heimat, wo sie mehr oder minder vom Staat abhängig war, trug sie das Summepiskopat des Landesherrn. In den Freikirchen Amerikas nahm sie auch unter völlig anderen Verhältnissen eine gesegnete Entwicklung. Das ist ein Beweis dafür, daß sie an keinerlei Verfassungsform gebunden ist. — Soweit sie die Schrift als Korrektiv festhält, hat sie die Möglichkeit eines stetigen Fortschreitens. —

In dieser Auffassung aber unterscheiden sich zwei Richtungen: Die gnesio-lutherische oder altlutherische, wie sie sich, nicht ohne Anmaßung, nennt, und die sogenannte neulutherische, der besonders Löhe und Vilmar angehören, die nicht schon in der Reformationsperiode das Ideal der Kirche verwirklicht sieht, sondern auf die Gestalt der apostolischen Kirche zurückgeht und einer größeren Vollendung in Lehre und Leben entgegenstrebt.

---

*) Man vergleiche die Lebenshaltung Johannes des Täufers und die des Herrn. Da erscheint Johannes in seiner strengen Askese als der Größere; und doch war das Leben des Herrn in der Welt viel schwerer. Ähnlich ist auch in diesem Stück das Verhältnis der reformierten Kirche zur lutherischen.

Die missourische Ansicht, die auch von anderen vertreten wird, ist die, daß mit der Reformation die Entwicklung der Kirche auf ihrem Höhepunkt angelangt sei und daß deshalb für uns nur die Aufgabe sei, die Errungenschaften der Reformation uns anzueignen und von ihrem Schatz zu zehren. Weitere Entwicklung gibt es in ihr nicht; was als solche auftritt, wird von den Missouriern als fortschrittliche Theologie gebrandmarkt. Das missourische Luthertum will nichts als eine Repristination, d. i. eine künstliche Wiederherstellung des Alten, der Zustände, die einmal in der Reformation gewesen sind, als dem goldenen Zeitalter der Kirche. — Diese Richtung hat unleugbar den Segen gehabt, daß sie vielfach vergessene Schätze der Reformation wieder in Erinnerung gebracht und zur innigen Aneignung derselben aufgefordert hat. Kenntnis der lutherischen Vergangenheit, der gelehrten wie der Erbauungsliteratur unserer Kirche ist durch sie entschieden geweckt und damit unleugbarer Segen gestiftet worden. Denn wenn auch diese Literatur unserer Kirche nur ein abgeleiteter Brunnen genannt werden kann gegenüber dem Wort Gottes, so ist das eben doch Lebenswasser aus dem Wort Gottes. Aber auch eine Gefahr liegt nahe, die auch nicht ausblieb, eine Art Traditionalismus, eine römische Überschätzung der überlieferten Lehre. Was die lutherischen Väter, besonders Luther selbst, sagten, wird doch gar zu unbesehen als Evangelium hingenommen. Die Schrift muß dabei nach den Symbolen, die Symbole gar nach den lutherischen Dogmatikern verstanden werden. Lutheraner als solche müßten nicht die Symbole nach der Schrift beurteilen, sondern die Schrift nach den Symbolen*), denn diese seien die reine, ungefälschte Auslegung der Hl. Schrift. Kann man sich auf irgend eine Stelle bei Luther berufen, so gibt das nach ihrer Anschauung schon die Beruhigung, daß man Gottes Wort für sich habe. Es wird die lutherische Tradition faktisch über die Schrift gesetzt. Das gläubige Schriftverständnis — Exegese — wird in die Fesseln einer dogmatischen Überlieferung geschlagen. Es kehrt der Zustand wieder, wie er vor Spener's Auftreten war. Walther sagt übrigens sehr bezeichnend: „Wir sind nur Epigonen; wir sollen uns vor dem Fürwitz hüten, unsern Alten etwas am Zeuge flicken zu wollen, wir sollen uns vielmehr als demütige Schülerlein zu Luther's Füßen setzen!"

Sodann ist gegen diese Richtung auch dies geltend zu machen: Der Hl. Geist, der die Kirche in alle Wahrheit leiten soll, wird doch diese

*) Das ist aber direkt gegen den Willen der reformatorischen Väter, die stets die norma docendorum nach der Schrift geprüft wissen wollten.

seine Tätigkeit seit der Reformation nicht eingestellt haben; soll denn seit 400 Jahren absoluter Stillstand eingetreten sein, da die Aneignung der Wahrheit doch solange fortgeht, als die Kirche im Werden begriffen ist? Nach missourischer Anschauung hat sich der Hl. Geist gewissermaßen ausgegeben in der Reformationszeit; da sei die Kirche zum Mannesalter gekommen; aber es heißt Ephes 4, 13: „wir sollen Alle hinanwachsen usw." Aus dem gesetzlichen Stand ist die Kirche in den Stand der Freiheit getreten, der selbständigen Entscheidung. Sie und ihre einzelnen Glieder haben nun das Vermögen zu entscheiden in allen Fragen, aber es ist noch nicht alles entschieden, wie ja auch in der ersten Zeit die Christen gelehrt werden mußten. Die Kirche hat von Anfang an die ganze Wahrheit gehabt, nur unentwickelt, zusammengefaltet wie eine Knospe. Alle Lehrentwicklung ist nichts anderes als die Ausführung des Apostolikums; z. B.: die Eschatologie ist nichts anderes, als die Entfaltung des Schlußworts des zweiten und dritten Artikels.

In der Wirklichkeit ist auch nicht alles abgeschlossen; denn dann gäbe es keine Streitfragen, sogenannte „offene Fragen" mehr. (Offene Fragen sind solche, über die die Kirche sich noch nicht geeinigt hat, oder, die auszutragen sie noch keinen Anlaß hatte). Es genügt aber, hier nur an die verschiedenen Streitpunkte betreffs der Lehre von der Kirche, Amt und den letzten Dingen zu denken. Wenn in der Reformation schon eine vollständige Erkenntnis vorhanden gewesen und wenn die Lehre auch in diesen Stücken symbolisch festgesetzt wäre, so wäre unbegreiflich, wie in der Gegenwart die Meinungen so geteilt sein können, da beide Teile sich auf die Symbole und die Schrift stützen. Die Missourier erklären die Symbole und so auch Aug. Art. XVII dogmatisch; das ist aber nicht richtig; denn der Sinn der Symbole muß aus der damaligen Geschichte erklärt werden. Es ist in Art. XVII im Gegensatz zu den Wiedertäufern der fleischliche Chiliasmus verworfen; wer aber behauptet, es sei damit der biblische Chiliasmus getroffen, der gibt falsches Zeugnis; denn der biblische Chiliasmus behauptet nicht, daß das sogenannte tausendjährige Reich ein weltliches Reich sei und daß es da keine Sünde mehr gäbe, nur eitel Heilige und Fromme. Weiter geht die Absicht des Bekenntnisses nicht, als auf Abwehr der geschichtlich hervorgetretenen Irrtümer. Der Schlußsatz der Einleitung zur Konkordienformel bezeugt das klar: die andern Symbole aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die hl. Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die hl. Schrift in streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den

damals Lebenden verstanden und ausgelegt und derselben widerwärtige Lehre verworfen und verdammt worden.

Was eine spätere Zeit hineinlegen will, tut sie auf ihre Verantwortung. Wenn auch die Hauptsache symbolisch festgesetzt ist, so gibt es doch Lehrpunkte, die noch nicht abgeschlossen sind. Darum gilt es, in allen diesen Fällen, auf Grund der Hl. Schrift weiter zu forschen, und es kann nicht ausreichen, Antworten der Bekenntnisse, die selber nicht ganz vereinbar sind, einfach zu kopieren.*) Weiter forschen will die andere Richtung, die bei aller Wertschätzung der Reformation doch auch ihren Blick auf die Zukunft richtet, hoffend und bauend zurückgehend auf die apostolische Kirche, die glaubt, daß in der Reformation das Ideal der Kirche noch nicht erreicht sei, und daß man einer größeren Vollendung in Lehre und Leben entgegenringen müsse und könne.

10. Die Zukunft der Kirche.

§ 191. Die Zukunft der Kirche ist teils durch den Lebensgang ihres Herrn, teils durch das Wort der Weissagung näher bestimmt. Ihr Gang auf Erden ist ein Leidensgang. Sie muß durch Leiden in die Herrlichkeit eingehen, Act 14, 22. Sie ist nicht herrschend und triumphierend, sondern gedrückt und verfolgt. Die ecclesia triumphans ist im Himmel nicht auf Erden. Hier muß die Kirche vielmehr ihrem Herrn das Kreuz nachtragen, Luc 14, 27. Sie hört hinieden nicht auf ein Kreuzreich zu sein, hat die Aufgabe, den Teufel und die Welt zu überwinden, der sie bald von außen durch blutige Verfolgungen, bald von innen durch Häresien und Spaltungen angreift. Dazwischen sind ihr von Gott auch Ruhepausen der Erquickung geschenkt zur Kräftesammlung auf neuen Streit. Sie bleibt eben hinieden eine ecclesia militans. In diesem Kampf scheint sie oft zu unterliegen, dagegen scheint das antichristliche Reich siegreich, besonders gegen das Ende. Da scheint die Kirche ebenso zu unterliegen wie der Herr, da er sagt Luc 22, 53: „dies ist euere Stunde und die Macht der Finsternis;" doch die Kirche hat die göttliche Gewißheit, zu siegen, wiewohl im Unterliegen. Nach diesem Sieg bei der Wiederkunft Christi kann sich die Kirche auch äußerlich zu Gottes Reich gestalten. Die Zeit der Blüte ist gekommen und ihre vorläufige Vollendung. Neben der Heidenkirche kommt die Judenkirche zur Geltung. Juden und Heiden sind ver-

*) So wenn Luther sagt: der Papst ist der rechte Endechrist, ist für Missouri die ganze Frage entschieden; man kann aber höchstens sagen, daß im Papsttum ein Stück des Antichristentums sich zeige.

einigt; beide Gegensätze lösen sich auf zur höheren Einheit. Die alttestamentliche Theokratie erscheint in verklärter neutestamentlicher Gestalt. Die Geschichte der Kirche findet hier ihren Abschluß. Die Konfessionen sind geeint; die Idee der Kirche ist verwirklicht. Sie erscheint als die Eine, heilige, apostolische und katholische Kirche auf Erden. Eine kurze Zeit führt sie aus der Übergangsstufe zur Vollendung auf der neuen Erde. Das ist das Ziel der Hoffnung.

b) Die Organisation, Gliederung, Ordnung und Darstellung des Lebens der Kirche im einzelnen.

1. Die Gemeinde und das Amt in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

§ 192. Indem die Kirche in Raum und Zeit eintritt, kann sie sich zu nichts anderem gestalten als zur Ortsgemeinde. Jerusalem ist die erste Ortsgemeinde. Von ihr, als der Muttergemeinde, geht die Gemeindebildung aus; es bilden sich um sie andere Gemeinden, die zu ihr eben als zur Mutterkirche in einem organischen Zusammenhang stehen. Indem die Bildung durch Länder und Völker fortschreitet, bilden sich Partikular-, Landes-, Provinzialkirchen. So baut sich die Gesamtkirche nicht als ein zufälliges Aggregat, sondern als ein lebendiger Organismus. Die Mannigfaltigkeit stört die Einheit nicht. Es gibt ja Heiden- und Judenchristen. Die Volkseigentümlichkeiten vernichtet sie nicht, sondern verklärt sie und faßt sie zusammen zu einer lebendigen Einheit, Gal 3, 28; Ephes 2, 11—13. Die Einheit aber beruht auf der Gleichheit aller vor Gott. Alle sind geistliche Priester, I Pet 2, 5; Apoc 1, 6; 5, 10. Der Organismus der Kirche erscheint darin, daß sich im einzelnen Teil das Ganze widerspiegelt. Die Einzelgemeinde ist ein Spiegelbild der Gesamtgemeinde, II Kor 11, 2.

Zu einem gegliederten Organismus wird die Einzelgemeinde durch das A m t; denn ohne das Amt ist die Kirche nur ein Haufe einzelner Gläubiger. Diese werden erst durch das Amt gesammelt zu einer Gemeinde. Neben dem Bekenntnis gibt es kein anderes äußerlich sie zusammenhaltendes Einheitsband der Gemeinde als das Amt. So haben wir also von Gott gesetzt und gewollt ursprünglich eine Z w e i h e i t: Amt und Gemeinde, Leitende und Geleitete. Das Amt soll erziehen zur Mündigkeit, hat also einen pädagogischen Charakter, nicht aber im römischen Sinn Ephes 4, 11 ff. Die Gemeinde ist nicht was sie sein soll, ohne das Amt, und dieses ist nicht ohne die Gemeinde. Beide sind aufeinander angewiesen und bezogen, und zwar von Anfang an Schon in

der Pfingstgemeinde sehen wir diesen Unterschied zwischen Amt und Gemeinde, solche, die Objekt, und solche, die Subjekt des kirchlichen Handelns sind; solche, die die Gnadenmittel verwalten, und solche, an denen sie verwaltet werden.

Die andere protestantische Anschauung, deren Stimmführer Höfling, Professor in Erlangen † 1853, war, wie sie auch die Missourisynode vertritt, die sie als die lutherische ausgibt, sagt: Die Gemeinde ist vor dem Amt, sie ist das Prius, sie setzt das Amt aus sich heraus. Letzteres ist Produkt der Gemeinde. Diese demokratische Anschauung beruft sich gern auf Luthers Brief an die Böhmen. („Es sei ein Notfall, drum sollen sie sich selber Minister aufstellen, diese sollen dann Älteste wählen, bis die Böhmen wieder zu ihrem Erzbistum kämen".) Gerade das Gegenteil dieser Anschauung ist die römisch-hierarchische; diese sagt, das Ursprüngliche, das Prius, sei das Amt, das habe die Gemeinde erst produziert, eben durch die Verwaltung der Gnadenmittel. Nach missourischer Auffassung ist die Kirche identisch mit der Gemeinde und zwar ohne das Amt; die Gemeinde, abgesondert vom Amt ist die Kirche. Nach hierarchischer Anschauung fällt die Kirche zusammen mit dem Klerus. Infolgedessen wird natürlich auch der Gemeinde dem Amte gegenüber eine ganz verschiedene Stellung von jeder der beiden Richtungen gegeben. Nach missourischer Anschauung ist die Laiengemeinde die Hausehre Christi, die nach Ps 68, 13 den Raub austeilt, die den ganzen Schatz des Verdienstes Christi verwaltet. Sie ist eigentlich die Inhaberin aller Schlüsselgewalt und Gnadenmittel; aber sie gibt die Vollmacht zur Verwaltung den von ihr bestellten Amtsträgern. Bei den Römischen ist die beliebte Vergleichung der Einzelgemeinde mit einer Herde, als einer unmündigen und der Leitung bedürftigen Schar, die nichts ist ohne den Hirten. Aber beides sind Extreme. Die Wahrheit liegt in der Mitte.*) Gemeinde und Amt sind gleichzeitig miteinander vorhanden. Schon in jenen 120, die vor Pfingsten versammelt waren, macht sich der Unterschied des engeren und weiteren Kreises geltend. Petrus tritt als der Leitende, als der Repräsentant des Amts, Act 1, 15 ff. hervor, und wiederum an Pfingsten ist durch ihn das Amt repräsentiert gegenüber denen, die Objekt der Gnadenmittel sind. Weder ist die Gemeinde vom Amt getrennt, noch viel weniger das Amt von der Gemeinde getrennt, sondern wir sehen, wie Amt und Gemeinde

*) D Haack hat das Verhältnis einmal so formuliert: Das evangelische Amt steht nicht über der Gemeinde (römisch), nicht unter der Gemeinde (reformiert), sondern in der Gemeinde.

gleichzeitig in's Leben treten. Dem Herrn gegenüber sind die Apostel die erste Gemeinde; den übrigen Jüngern und ihren Nachfolgern wiederum gegenüber, die ihrem Worte glaubten, sind sie das Amt. Damit lehren wir allerdings einen ursprünglich vorhandenen Unterschied von Leitenden und Geleiteten, und zwar einen göttlich gewollten. Wir lehren auch eine relative Selbständigkeit des Amtes sowohl als der Gemeinde, weil keins ohne das andere ist. Es ist das Amt freilich ein ruhendes ohne die Gemeinde, aber es kann gedacht werden ohne diese; es kann sich erst um das Amt eine Gemeinde bilden, wie es in der Heidenwelt ist. Auch die Gemeinde ist eine relativ selbständige dem Amt gegenüber. Es ist ja nicht so, daß geistliches und kirchliches Leben versiegen würden ohne das Amt. Der Unterschied ist schon in der Apokalypse angedeutet, wo die Amtsträger mit Sternen in der Hand des Herrn verglichen werden, die Gemeinde aber mit Leuchtern (natürlich brennenden). Sie haben also auch ihr Licht der Erkenntnis und das gibt ihnen eine gewisse Selbständigkeit; aber der Amtsträger erscheint als vom Herrn getragen, sein Licht von ihm erhaltend. Das ist jedoch nur relative Selbständigkeit; im Prinzip sind beide aufeinander angewiesen. Die Gemeinde ist an's Amt gebunden, da nur dieses die Gnadenmittel verwaltet, und das Amt hat kein Objekt ohne die Gemeinde. Das ist die Regel; wo aber ein Notstand herrscht, da kann sich die Gemeinde am Wort erbauen, und oft hat dieses auch ein Ersatz sein müssen für das mangelnde Amt. —

2. Das Amt im Allgemeinen, seine göttliche Stiftung und menschliche Fortpflanzung.

§ 193. Daß mit den Gnadenmitteln das Amt gestiftet ist, sie zu handhaben, kann man angesichts solcher Stellen, wie Mat 28, 19: „Gehet hin in alle Welt usw." wohl sagen. Das Wort muß ja gepredigt, Taufe und Abendmahl gespendet und gereicht werden. Es heißt nicht: Es soll getauft werden, sondern: Ihr sollt taufen. Die Gnadenmittel setzen also Amtsträger, die sie handeln, voraus. Die Schrift spricht aber von einer direkten Einsetzung des hl. Amtes. Allerdings spricht sie vom Amt in abstracto selten (II Kor 3, 7 f. *διακονία*, 5, 18), in der Regel konkret: Gott hat die Träger des Amtes gesetzt, oder hat sie gegeben *ἔδωκεν*, Ephes 4, 11; I Kor 12, 28 *ἔθετο*. Es ist nicht so, als ob das Amt nur implicite, mittelbarer Weise von Gott gestiftet sei mit den Gnadenmitteln, und Gott es dann der Kirche überlassen habe, dafür Amtsträger zu bestellen, wonach also das Amt nur durch die Gnadenmittel gefordert

würde, da sie sich selbst nicht verwalten können. Das ist eine viel verbreitete Anschauung. Höfling meinte: „Die Gemeinde ist die primäre Inhaberin aller Gnadenschätze, bestellt Diener, die sie aus ihrem Auftrag verwalten. (Eine Gemeinde erhält ein Geschenk von 100 000 Talern; da ist nötig, eine Stiftungsverwaltung zu bestellen, der sie ihre Rechte überträgt.) Eine göttliche Einsetzung ist nur indirekt möglich; es fällt von der göttlichen Einsetzung der Gnadenmittel auch ein Schein auf das Amt, wie bei Moses, als er mit Gott „redete"; doch die göttliche direkte Stiftung des Amtes ist ausgeschlossen. Das Amt ist ein Produkt der sozialen Notwendigkeit, da eine Gemeinschaft doch immer einer Ordnung und Leitung bedarf. Daher setzt sich die christliche Gemeinde das Amt, wie etwa ein Verein sich einen Vorstand setzt."

Wunderlich lehren die Missourier nach August. V eine göttliche Einsetzung, während sie sonst die gleiche demokratische Anschauung haben, wie Höfling, und berufen sich auf den Brief Luther's an die Böhmen und den Tractatus de potestate et primatu Papae (pag. 341, 69). Sie erklären das Amt für das in Funktion gesetzte geistliche Priestertum. Es ist aber ein Unding, von einer Übertragung des geistlichen Priestertums zu reden; das braucht jeder Christ für sich, er müßte sich sonst selbst aufgeben. Es ist das durch die Taufe gestattete Recht des unmittelbaren Zugangs zu Gott im Gebet und zu allen Gnadengütern Christi, das Recht und die Pflicht, geistliche Opfer darzubringen, die Gott angenehm sind, worunter das Zeugnis von Christo und das Bekenntnis von ihm, Fürbitte und vor allem ein hl. Wandel des Jüngers Christi selber gehören. Es ist das allgemeine Priestertum ein religiös-sittliches Prinzip, aber kein Organisationsprinzip. Das Amt hat, was seine Entstehung anlangt, nichts zu tun mit dem geistlichen Priestertum; der Amtsträger wird im NT nicht genannt „ἱερεύς", sondern Ältester, Bischof, Lehrer, Hirte, Vorsteher usw. Dadurch deutet das NT doch an, daß „Amt" und „geistliches Priestertum" zwei verschiedene Dinge sind. Sie haben allerdings eine gewisse Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit.

Was I Pet 2, 9 vom geistlichen Priester als Pflicht verlangt ist: „Verkündigt die Tugenden des, der euch berufen hat" usw., geschieht nicht allein mit dem Wort der Predigt, sondern vor allem durch den Wandel. Es kann auch geschehen mit dem Wort, je nachdem einer den Beruf hat. Der Hausvater kann im Haus seines Priestertums warten; was gibt ihm aber das Recht, vor der Gemeinde zu reden? Der Auftrag des Amts ist

etwas ganz anderes. Amt und geistliches Priestertum gehören dann auch insofern zusammen, als nur der ein richtiger Geistlicher sein wird, der auch ein geistlicher Priester ist. Auch mit seinem Wandel hat der Amtsträger zu predigen, denn wie es im Sprichwort heißt: vita clericorum est evangelium laicorum. Nicht sein Amt hängt davon ab, nicht die Wirksamkeit der Sakramente, wohl aber seine persönliche Einwirkung auf die Gemeinde, die Fähigkeit, von Jesu zu zeugen.

Es erscheint das Amt in den hierher gehörigen Stellen im engsten Zusammenhang mit den Charismen, so daß die letzteren die Voraussetzungen sind, weil sie die Befähigung für das Amt bilden. Das Amt ist die Bestellung und Berufung des Begabten oder Befähigten und die Anweisung des Wirkungskreises, innerhalb dessen er seine Gaben oder Fähigkeiten verwerten soll. Die Gabe ist das Licht, das Amt der Leuchter, so hängen die Gaben und Ämter zusammen. Das Amt erscheint aber auch als Berufung zu einem Auftrag und zur Ausrichtung desselben. Besonders gehört hierher I Kor 12, 4—6, 28 ff.: Verschieden sind die Charismen, aber es ist E i n Geist, verschieden die Ämter, aber es ist E i n Herr, verschieden sind die Kräfte, aber es ist E i n Gott, der da wirket alles in Allem. Es erscheint in I Kor 12 vieles von dem, was wir amtliche Tätigkeit nennen, als Funktionen, die auf den einzelnen Charismen beruhen und zum Dienst und Nutzen des ganzen Leibes angewendet werden. So bezeichnet also die Schrift selber das amtliche Werk als eine Gnadengabe. Aber doch handeln Stellen von der göttlichen Einsetzung des Amtes als eines Dienstes, der verrichtet werden soll, im Unterschied von einer Kraft, die sich betätigen soll, z. B. II Kor 5, 18: „*ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς* (= das Amt, das die Versöhnung predigt) und das ganze dritte Kapitel des II. Kor Briefes, wo von der *διακονία* des Moses die Rede ist, und dieser wird gegenübergestellt das Amt des NT, das genannt wird das Amt des Geistes und der Gerechtigkeit. Da ist also vom Amt in abstracto geredet; da haben wir die Institution, nicht die Befähigung von Gott gegeben. In der Regel aber drückt sich die Hl. Schrift nicht so aus; sondern sie sagt, Gott habe Personen gegeben, die das Amt zu verwalten hätten; und diese mit dem Geist und den Gaben begabten Personen, deren Funktion zum Dienst des Ganzen verordnet wird, bezeichnet sie als Gottes Gabe. So in der Hauptsache Ephes 4, 11: „*καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας* usw." Hier werden also die einzelnen Ämter und Funktionen und auch das Amt, das zum Fortbestand der Kirche notwendig ist, das Hirten- und Lehramt als Gabe

Christi bezeichnet und auf dessen Einsetzung zurückgeführt. Und zwar ist der Sinn nicht der: Christus hat Gaben gegeben und damit Fingerzeige, welche Personen die Kirche zum Amt bestellen sollte; denn so lautet der Ausdruck nicht, sondern er hat Apostel gegeben, also Amtspersonen, Amtsträger. Mithin lassen diese Stellen nicht den geringsten Zweifel über die göttliche Einsetzung des Amts.

Wichtig ist auch die Zweckbestimmung, die sich Ephes 4, 12—14 findet: „*πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.*" Es muß in der Kirche eine *διακονία* geschehen, es will Gott durch die Kirche etwas ausrichten und in ihr soll ihm gedient werden Kol 1, 25; Rom 15, 8; 15, 15 f. Die Aufgabe des Amts an der Gemeinde ist die Vollbereitung der Heiligen, das Werk des Amts, die Erbauung des Leibes Christi, bis wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum völligen Alter Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien. v. 12 wird die Gemeinde als das Objekt der geistlichen Amtstätigkeit angesehen; durch das Amt soll die Gemeinde vollbereitet und die Einzelnen ihrer Vollendung entgegengeführt werden. So am einzelnen, und dasselbe auch am Ganzen und zur Erbauung des Leibes Christi. Also ist die in protestantischen Kreisen geläufige Vorstellung falsch, als ob nämlich der einzelne Christ des Amtes entraten könnte, als ob er sich selbst geistlich fortbilden könnte; nachdem er einmal bekehrt ist, sich selber versorgen könnte. Damit ist auch das schon gegeben, daß die Gemeinde dem Amt gegenüber doch in einer gewissen Unmündigkeit gedacht wird, oder um es richtiger auszudrücken: Es wird hier nicht bloß eine Unterstellung der Gemeinde unter das Amt gelehrt, sondern auch eine pädagogische, erziehliche Wirksamkeit des Amtes an ihr. Durch die Verwaltung des Worts insonderheit soll sie aus dem Stand einer geistlichen Unmündigkeit herausgehoben werden zum Stand christlicher Mündigkeit, zur Mannesreife. v. 13: Das Ziel ist ja freilich die schließliche Gleichheit des Christenstandes aller, und darin verschwindet auch dieser Unterschied von Gemeinde und Amt, Erziehenden und Erziehungsbedürftigen. Die pädagogische Aufgabe tritt in dem Maße zurück, als der Einzelne das Ziel erreicht hat. Christliche Mannesreife aber in der g a n z e n Gemeinde wird hier auf Erden nicht erreicht, und darum hat das Amt ihr gegenüber diese Aufgabe bleibend.

Wenn man solche Stellen ansieht, so müssen die Gedanken vergehen, als ob die selbständige Gemeinde aus sich heraus das Amt setzt. Der Ausdruck „Einsetzung" ist Ephes 4 nicht gebraucht; denn es soll das

Amt eben nicht als eine gesetzliche Institution angesehen werden, sondern als eine (Ephes 4, 8) Gnaden-, eine Pfingstgabe. Die göttliche Stiftung liegt schon ohne Zweifel in dem „ἔδωκεν". Dann müssen natürlich die törichten Vorstellungen von Hierarchie, von Pfaffenregiment, Bevormundung wegfallen, als ob mit dem Amt ein Joch auf der Jünger Hälse gelegt würde. Das ist nicht der Fall; vielmehr ist zu sagen: Das Amt ist eine Wohltat; es nimmt eine väterliche Stellung zur Gemeinde ein, und diese soll ihm Ehrerbietung erweisen. Vorausgesetzt ist natürlich, daß der Amtsträger seinen Beruf treulich erfüllt und würdig verwaltet. Aber I Kor 12, 28 haben wir auch den klaren Ausdruck für die göttliche Stiftung und Institution: „ἔθετο", (wiewohl auch im gleichen Zusammenhang Funktionen beruhend auf Charismen ἔπειτα δυνάμεις usw. genannt sind), nicht die Gemeinde als Inhaberin der Gnadenmittel und als die Körperschaft, die in ihrer Mitte besonders begabte Personen sieht, stellt und setzt das Amt aus sich heraus, indem sie diese begabten Personen ins Amt setzt, sondern die Schrift sagt: G o t t hat sie g e s e t z t in der Gemeinde. Dies widerlegt die andere Anschauung, daß Gott das Amt nur mittelbar gestiftet habe, da er durch die Gabe indirekt einen Dienst verordnet habe, den die Personen, die besondere Gaben empfangen haben, ausrichten sollen. Wichtig ist, daß hier Ephes 4 auch das Amt der Hirten und Lehrer als von Gott selbst gestiftet erscheint. Hirten und Lehrer sind Ephes 4, 11 genannt. Die Frage ist, ob darunter ein doppeltes oder ein und dasselbe Amt gemeint sei. Vielleicht darf man aus I Kor 12, 28 schließen, daß es ein und dasselbe Amt ist; denn da sind, wie Ephes 4, an erster Stelle die Apostel genannt, dann die Propheten; an dritter Stelle stehen im Epheserbrief die Evangelisten, die im Korintherbrief fehlen; an vierter Hirten und Lehrer; in der Korintherstelle nur διδάσκαλοι, nicht aber ποιμένες. Ebenso gehören hierher die Stellen Act 20, 28: „ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους"; und Joh 10, 1—10, wo der Herr von den Rechten der Unterhirten redet, die nach seiner Ordnung ins Amt gekommen sind.

§ 194. Über die Ü b e r t r a g u n g des Amtes ist in der Schrift keine eigentliche Belehrung enthalten, aber es fehlt nicht an Unterweisung durch einen Vorgang, und II Tim 2, 2 haben wir eine Anweisung für die, welche es zunächst angeht. Christus hat nur die Apostel unmittelbar berufen. Aber auch die mittelbare Berufung durch Menschen gilt nach der Hl. Schrift als eine göttliche, Paulus hatte die Ältesten eingesetzt, und doch heißt es: unter welche euch der Hl. Geist gesetzt hat. Act 20, 28; Ephes 4,

11; I Kor 12, 28. Wie aber vermittelt sich denn die göttliche Berufung der nachfolgenden Amtsträger bis auf die Gegenwart? Darüber haben wir keinen eigentlichen göttlichen Befehl; wohl aber ist uns ein Fingerzeig gegeben durch einen apostolischen Vorgang. Es kommen hier drei Stellen in Betracht:

1. II Tim 2, 2. Hier trägt der Apostel die Sorge für die Amtsbestellung einem Amtsträger auf. So sehen wir, daß durch Menschen, die selber im Amt stehen, für die Fortpflanzung des Amts gesorgt werden soll. Dies stimmt nicht zu der Anschauung, daß die Gemeinde das Amt aus sich heraussetze. Dies wäre allenfalls begreiflich, wenn es sich um eine demokratische Gemeinschaft handelte, um einen Verein, wo nach der modernen Ansicht alles auf dem Willen der Gesamtheit als der „suprema lex" beruht. Dann könnte man allerdings begreifen, daß das Amt weiter nichts sein soll als ein Ausfluß des geistlichen Priestertums, abgeleitet vom Willen der Gesamtheit; aber die Kirche ist doch kein demokratisches, noch auch, wie man gegen Rom hervorheben muß, ein monarchisches, sondern, wie unsere Alten sagten, ein aristokratisches Gemeinwesen, in welchem die vor andern Begabten die Leitung haben.

2. Tit 1, 5. Hier gibt der Apostel den Auftrag, daß die Bestellung des Amtes in der Einzelgemeinde durch Titus, also durch einen Amtsträger geschehen soll. Unsere Alten vermischten vocatio, ordinatio und installatio und sahen in der ordinatio nur die feierliche Bestätigung der vorher von der Gemeinde erfolgten vocatio; unter dieser vocatio verstanden sie zugleich die Übertragung der Vollmacht, in der Gemeinde Namen, Wort und Sakrament zu verwalten. Diese Stelle aber ist ihren Ausführungen zuwider. Sie erkannten wohl an, daß hier von einer Bestellung des Amtes durch den Amtsträger die Rede sei; aber um ihre Ansicht halten zu können, behaupteten sie, daß es sich hier um Missionsgemeinden handle, und unterschieden zwischen einer ecclesia plantanda und plantata. Dagegen ist aber zweierlei einzuwenden:

a) Wenn es bei einer schon bestehenden Gemeinde nicht recht ist, ihr ohne vorherige Berufung ihrerseits einen Pastor zu setzen, dann ist es auch bei einer Anfängergemeinde nicht recht, ihr einen Pastor zu setzen, ohne daß sie ihn beruft. Umgekehrt, wenn in dem einen Fall das Amt durch einen Amtsträger fortgepflanzt wird, warum nicht auch in den andern Fällen? Ein Wesensunterschied zwischen diesen Gemeinden besteht nicht. Haben die älteren Gemeinden auch mehr Tradition, so sind sie doch nicht aus lauter bewußten Christen zusammengesetzt. Missionsgemeinden

dürften im allgemeinen ein deutlicheres Bewußtsein dessen, was sie sind, haben.

b) Der Unterschied zwischen zu gründenden und gegründeten Gemeinden ist nur ad hoc erfunden, denn es kann nicht behauptet werden, daß die Gemeinden auf Kreta Missionsposten*) waren. Aus der Stelle geht vielmehr hervor, daß die Gemeinden bereits bestanden, und daß Titus nur den Schlußstein der ganzen Gemeindebildung setzen sollte (*τὰ λείποντα*).

3. Act 14, 23. Diese Stelle weist einen apostolischen Vorgang für die Amtsbestellung auf. Paulus und Barnabas setzen auf dem Rückweg von ihrer ersten Missionsreise Älteste für die Gemeinden. Unsere Alten behaupteten zu dieser Stelle, daß die Setzung von Ältesten durch gesammelte Wahlstimmen der Gläubigen (collectis fidelium suffragiis) geschehen sei, weil *χειροτονεῖν* eine Abstimmung durch Wahl bedeute. Es muß allerdings zugegeben werden, daß dieses Wort einen Anklang an den alten Modus bei Volksabstimmungen hat; aber es hat seine ursprüngliche Bedeutung verloren, das sieht man aus Act 10, 41, da die Apostel die vorerwählten Zeugen heißen: *μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις*; hier kann es nur „wählen" bedeuten. Übrigens heißt es nicht: „wählen lassen", „Stimmen sammeln", sondern „wählen", „abstimmen", „die Hände aufheben lassen", wenn man den ursprünglichen Sinn geltend machen wollte, so daß also die Apostel selbst durch Handaufheben die Presbyter gewählt hätten. — So ist also aus diesem Wort**) nicht zu schließen, was unsere Alten daraus haben schließen wollen, daß nämlich die Bestellung der Amtsträger nach Einholung der Stimmen der Gemeinde geschehen sei: Man kann ja annehmen, daß der Apostel die Gemeinde zu Rate gezogen hat; trotzdem aber bleibt die Tatsache bestehen, daß die Bestellung des Amts durch die Amtsträger selbst, nämlich durch die Apostel, erfolgte. —

*) Die ganze Schwerfälligkeit und Unbehilflichkeit der Theorie unserer Alten wird am ersten klar durch den Hinweis auf die Mission. Ein lutherischer Missionar kann nach ihrer Anschauung nicht ordiniert werden, da die Ordination nach ihrer Ansicht die feierliche Bestätigung der erhaltenen Berufung von seiten einer Gemeinde ist. Er muß als Laie hinausgehen und durch die Predigt eine Gemeinde sammeln. Hat sich durch seine Predigt eine Gemeinde gebildet, dann kann sie ihn berufen und er muß dann an die nächste lutherische Gemeinde reisen und sich ordinieren lassen. Wie unnatürlich aber wäre es, wenn der geistliche Vater von seinen eignen Kindern zum Pastor berufen würde! Das Recht, ordinierte Missionare auszusenden, liegt im Vorgang des Herrn, der Apostel rief.

**) Eine schöne Analogie dazu ist unser deutsches Wort: „bestimmen".

Die Vorstellung ist nun freilich nicht die, als ob das Amt wie eine Priesterkaste sich fortpflanze, als ob die Gemeinde nicht auch Anteil daran zu nehmen hätte, daß das Amt bestehe und fortgepflanzt werde. Aber, was wir festhalten müssen, ist dies, daß das Amt als Auftrag und Vollmacht Jesu Christi zur Predigt des Wortes, zur Verwaltung der Sakramente, zur Spendung der Absolution nur von solchen übertragen werden kann, die selber im Amt stehen, d. h. daß die Ordination als Amtsübertragung und Amtsweihe Sache der Amtsträger ist. Die Gemeinde wirkt zur Amtsbestellung insoweit mit, als sie an den Amtsträger die Berufung ergehen läßt und ihm so seinen Wirkungskreis zuweist; nun und nimmermehr aber erteilt sie die Vollmacht, in ihrem Namen Wort und Sakrament zu verwalten.

Wenn sich die Missourier auf die Wahl der Diakonen von Seite der Gemeinden Act 6, 5 berufen, so muß man eben den großen Unterschied zwischen Diakonen und Presbytern beachten. Die Diakonen nämlich hatten es mit den äußeren Gemeindeangelegenheiten zu tun, als die Verwaltung der Liebesgaben, Armenpflege, was man aber nicht auf eine Linie stellen kann mit der Verwaltung der Gnadenmittel. Übrigens sind nach Act 6, 6 auch die Diakonen durch die Handauflegung der Apostel in ihr Amt gesetzt worden. —

3. Luther über die Einsetzung von Amtsträgern in seinem Brief an die Böhmen 1523.

§ 195. Luther geht aus von dem Notstand in Böhmen, der dadurch herbeigeführt wurde, daß die römischen Bischöfe und Priester infolge der hussitischen Bewegung aus Böhmen verschwunden waren und die benachbarten Bischöfe sich weigerten, den Böhmen als hartnäckigen Ketzern ihre Priester zu weihen; so daß die Böhmen gezwungen waren, Jahr für Jahr ihre Clerici nach Rom zu senden und dort die päpstliche Weihe zu kaufen, ein Übelstand, infolgedessen es soweit kam, daß in Böhmen die schlechtesten Subjekte Geistliche wurden und das Sprichwort entstand: „In Böhmen taugen noch zu Priestern, die in Deutschland Strick und Rabenmahl verdienen."

Luther wirft nun die Frage auf: Wie soll man, da der ordentliche Weg zur Bestellung des Amtes verschlossen sei, es anfangen, daß das geistliche Amt in Böhmen wieder aufgerichtet werde. Darauf antwortete er: Gäbe es gar keinen anderen Weg zur Bestellung des Amtes als den bisherigen, dann wäre es sicherer und heilsamer, auf das Amt überhaupt

zu verzichten; dann wäre es das Geratenste, daß jeder Hausvater für sein Haus Evangelium läse und taufe (weil es auch den Laien der allgemeine Gebrauch und die Übereinstimmung der Kirche gestattet), auch wenn er im ganzen Leben das Abendmahl nicht nehmen könnte; denn die Eucharistie ist nicht bei Gefahr des Verlustes der Seelenseligkeit nötig; es genügt Evangelium und Taufe. Es gälte dann, in frommer Demut auf die Eucharistie zu verzichten, eine hl. Entsagung zu üben und sich inzwischen nur nach derselben zu sehnen, wie die Juden in der Gefangenschaft auch nicht opfern konnten, sondern nach Jerusalem seufzten.

Aber Gott Lob und Dank! Dieser Notstand existiert nicht außer für Schwache und Bedenkliche. Allerdings, vom Papst, der Hus und Hieronymus von Prag verbrannt hätte, sollten sie keine Diener verlangen. Vielmehr müßten sie jetzt auf einen Weg, Priester zu bekommen, bedacht sein, bei dem sie mit der Tyrannei des Papstes unverworren blieben. Nun kommt der Hauptteil des Briefes, der den Zweck hat, nachzuweisen, daß die Träger des geistlichen Amtes nicht Priester genannt werden dürften, daß die Genannten sich nicht den Namen und das Recht des Priestertums anmaßen dürften*), da es allen wahren Christen gemein sei. (Daraus folgt auch, daß das Amt nicht vom allgemeinen Priestertum abgeleitet werden darf.)

Er zeigt nun, daß es im NT keinen „sacérdos externe unctus“ gibt, sondern „sacerdos non est quod presbyter aut minister“ („sacerdos non fit, sed nascitur“). Im NT wird der Priester geboren; nicht gemacht, nicht ordiniert, sondern geschaffen. Er wird geboren, nicht durch die Geburt des Fleisches, sondern des Geistes in dem Bad der Wiedergeburt; so sind alle Christen Priester, und alle Priester Christen. Dies sucht er daraus zu beweisen, daß die priesterlichen Dienste und Ämter allen Christen gehörten.

Luther zählt 7 officia sacerdotalia auf:

1. Gottes Wort verkündigen. Der geistliche Priester hat nach 1 Pet 2, 9 Recht und Pflicht, „zu verkündigen die Tugenden des“ usw. Daraus folgert er, daß jeder Christ das Recht habe zu predigen. Er weist auch zurück auf die freien Zustände in der apostolischen Zeit, wo wir sehen, daß die Wortverkündigung nicht an Einzelne gebunden war, sondern daß

*) Zur Zeit Karls des Großen hatte man den Unterschied so stark betont, daß man die Laien homines carnales, die Priester homines spirituales nannte.

da und dort eine rege Beteiligung der Gemeinde stattfand (besonders I Kor 14, 26 in Korinth). (Doch vergleiche daneben das Wirken des ordentlichen Amtes I Tim 5, 17.)

2. Das Taufen. Selbst die Katholischen hätten im Notfall das Taufen sogar den Frauen übertragen.

3. Das Konsekrieren. Die Worte: „Solches tut zu meinem Gedächtnis" seien allen gesagt, I Kor 11, 23 redet der Apostel zu allen Christen und macht sie deshalb alle zu dem, was er selber war, zu Konsekratoren. (Der Apostel schreibt an die ἐκκλησία in Korinth [1, 2]. So ist auch der Amtsträger in anderer Weise bei der Sakramentsfeier beteiligt als die anderen Gemeindeglieder.)

Eine Frau darf taufen, das Wort des Lebens spenden, wievielmehr wird sie auch konsekrieren dürfen, wenn es auch an einer Autorität der Schrift gebräche, wie Christus gesagt hat: „Das Leben ist mehr denn die Speise." (Aber der Apostel sagt ja, das Weib soll nicht lehrend auftreten!)

4. Sünden lösen und binden. Die Schlüssel seien allen Gläubigen anvertraut, sie gehören der ganzen Kirche und jedem einzelnen Gliede derselben. (Was aber der Gemeinde gehört, gehört dem Einzelnen nicht für sich, sondern nur im Zusammenhang mit der Gemeinde, in solidum. Und bei jener Versammlung ist das Amt.) Unter Binden und Lösen versteht er das Evangelium predigen und zueignen. Mat 18, 15—20.

5. Opfern. Das ist die Krone der Trunkenen in Ephraim (Jes 28, 1); durch dieses Amt haben sie sich von uns geschieden und den ganzen Weltkreis geblendet, indem sie mit törichten Lügen aus dem Sakrament ein Opfer machten. Im NT gäbe es bloß ein Opfer nach dem Opfer Christi: das Opfer des Lobes und Dankes.

6. Beten für einander; hier auch um Vergebung der Sünden.

7. Lehre richten und urteilen. Prüfet alles. I Thess 5, 21.

Einzuwenden ist nichts gegen die Punkte 5—7; denn Luther würde wohl betreffs 7 auch zugegeben haben, daß das Urteil über die Lehre doch hauptsächlich dem Amt zufalle, Augustana Art. 28, 20. Der schwächste Punkt ist der dritte. Sein Schriftbeweis reicht nicht aus. Er muß sich mit Schlüssen behelfen. Ebenso reicht der Schriftbeweis zum vierten Punkt nicht aus, wenn er das Lösen und Binden nicht abschwächt zur confabulatio fraterna, zur brüderlichen Tröstung und Ermahnung. Wenn

übrigens die gewöhnlichen Christen alle diese Offizia tun können und sollen, so bleibt ja für das Amt kein Raum.

Zum ersten Punkt: Jeder Christ hat Recht und Pflicht des Zeugnisses und Bekenntnisses; aber etwas anderes ist es um den Beruf zu predigen. Dies gibt Luther auch zu; aber eben weil allen gemeinsam nulli licet in medium prodire auctoritate propria et sibi arripere soli, quod omnium est. Wahl und Annahme müsse folgen. — Das wäre aber eine menschliche Einsetzung, wenn man nicht der Gemeinde das Recht eines „Oberen" gibt. Am Schluß dieses Abschnittes, wo Luther alles das noch einmal zusammenfaßt, fährt er fort: „Aus alledem glaube ich, ist bestätigt, daß diejenigen, die Wort und Sakrament in der Gemeinde verwalten, nicht können noch dürfen Priester genannt werden. Daß sie aber so genannt werden, ist hergenommen aus heidnischem Gebrauch, oder ist ein Überrest jüdischen Wesens, ist aber zum großen Nachteil der Kirche angenommen worden." Richtiger würden sie nach der Schrift genannt „Ministri, Diaconi, Episcopi, Dispensatores" (Haushalter), auch um ihres Alters willen „πρεσβύτεροι", so daß damit bei uns überall nicht ein Stand, eine Weihe, ein Recht, oder besondere Würde, sondern nur ein Amt und Dienst oder Werk bezeichnet wird. Damit ist der Notstand überwunden; denn nachdem bewiesen ist, daß jeder Christ Pflicht und Recht hat, das Wort zu verwalten, wenn es, wie Luther nachträglich einschränkt, an solchen fehlt, die es recht lehren, wievielmehr wird nicht eine ganze Gesamtheit Recht und Gebot haben, dieses Amt durch gemeinsame Abstimmung einen oder mehreren an ihrer Statt zu übertragen, und diese ordinieren hinfort wiederum unter dem Zutritt der Stimme der Gemeinde andere. Er denkt sich die Sache folgendermaßen: Es bleibt euch nun nichts übrig, als entweder die Kirche Gottes ohne Wort zugrunde gehen zu lassen, oder ihr müßt in einer gemeinsamen Zusammenkunft nach gemeinsamer Wahl aus euerer Mitte einen wählen und müßt ihn dann durch Gebet und Handauflegung der Gemeinde vorstellen und bestätigen (er sagt confirmare et commendare populo, nicht „ordinieren") und solchen müßt ihr dann für euern rechtmäßigen Diener und Bischof annehmen und ehren; (und daran ist recht, daß die Geistlichen der Gemeinde nicht aufgedrungen werden sollen, sondern es soll ihr die vocatio zukommen).

Luther hebt nun im folgenden hervor, daß dazu ein fester und unwandelbarer, ein heroischer Glaube nötig sei. Wenn viele Städte auf diese Weise sich ihren Bischof gewählt hätten, dann sollen sie zusammen-

kommen und Einen zu ihrem Oberbischof wählen, damit ganz Böhmenland wieder zu seinem Erzbistum käme. „Seid ihr aber zu schwach, diesen freien apostolischen Gebrauch zu versuchen, so wollen wir eure Schwachheit tragen und gestatten, daß ihr die schon von den Bischöfen ordinierten annehmt, z. B. den Gallus und daß ihr dieser euch bedient anstatt päpstlicher Bischöfe, so nämlich, daß jene nun berufen und erwählen und konfirmieren solche, die sie für tüchtig erkannt haben." (Also auch ein Pfarrer kann ordinieren und das Amt fortpflanzen. Was Luther einen Weg der Schwachheit nennt, ist der einzig richtige.) Zum Schluß sagt er dann noch: Das größte Hindernis würde das Kreuz sein auf diesem Wege, was nicht ausbleiben werde. — Das habe er ihnen nach seiner Schwachheit geschrieben, fügt er hinzu.

In seinen Neuen Aphorismen sagt Löhe über diesen Brief Luthers: „Es ist doch so eine Sache mit den Beweisen aus Luthers Schriften, weil er sich ja in vielen Dingen durchaus nicht gleich blieb, sondern mit zunehmender Zeit und Erfahrung dem besseren Lichte folgte. In der Tat findet man aber auch schon 1521, also vor dem Brief an die Böhmen, ein gewaltiges Wort Luthers gegen den Mißbrauch seiner Lehre vom Priestertum. Schrieb er doch in diesem Jahr an seinen Feind Emser: „das leugst du, daß ich alle Laien zu Bischöfen, Priestern und Geistlichen also gemacht habe, daß sie sobald unberufen das Amt auch tun mögen, und schweigst, daß ich daneben schreibe: Niemand soll selbst sich des Unberufen unterwinden, es wäre denn die äußerste Not." — Wenn auch durch die Hervorhebung des Berufes allerdings noch keineswegs die Lehre von der Identität des geistlichen Amtes mit dem allgemeinen Priestertum revoziert ist, so kommt Luther doch zu starken Modifikationen. Während er z. B. in dem Briefe an die Böhmen den Laien die Verwaltung des Abendmahles ganz incaute zugesteht, schreibt er 1535 ganz anders, da er die Frage erörtert, ob ein christlicher Hausvater das Sakrament reichen dürfe: „Es ist gar ein anders um ein öffentliches Amt in der Kirche und um einen Hausvater über sein Gesind, darum sie nicht zu mengen sind noch zu trennen. Dieweil nu hie keine Not noch Beruf ist, soll man, ohn Gottes gewissen Befehl hie nichts aus eigener Andacht fürnehmen, denn es wird nichts Guts draus." „Beileib laßt euch nicht bereden, daß ein jeglicher Hausvater möge das Sakrament in seinem Hause geben. Denn lernen mag ich daheim, aber öffentlicher Prediger bin ich damit nicht, ich werde denn öffentlich berufen." Überhaupt was Luther in der Schrift an die Böhmen und ähnlichen mit keckem Auftreten sagt, blieb nicht für immer

die Rede seines Mundes. Übrigens mag aus späteren Schriften und Äußerungen Luthers für Änderung seines früheren Hauptgrundsatzes hervorgehen, was da will, mag ferner die in seinem späteren Leben gewaltig sich erhebende Opposition gegen das Eingreifen der Laien von großem oder geringem Belang sein, soviel scheint mir — gewiß in Übereinstimmung mit den größten Theologen der älteren Kirche — ausgemacht, daß sich wohl die Schrift jenem Hauptgrundsatz gemäß modeln und deuten läßt, daß er aber nicht als aus dem Wort hervorgegangen nachgewiesen werden kann. Alle Stellen, die Luther anführt, beweisen wohl ein Recht und eine Pflicht der Gemeinde, sich den Lehrern nicht ohne Weiters hinzugeben, sich vor Betrug falscher Lehre bei anzunehmenden und angenommenen Lehrern zu hüten, aber von einer Identifikation des geistlichen Priestertums mit dem Amte ist nirgends die Rede, dahin zieht nirgends ein Schluß. — Die an die Böhmen geschriebenen Ratschläge sind von der Not, aber, fast möchte ich sagen, fehlgeboren, da in Ordnungssachen der Notstand sein eigenes Gesetz hat und deswegen kein Rekurs auf einen die Ordnung Christi stürzenden Grundsatz nötig wird. Es war auch Luther selbst ganz und gar nicht gemeint, den Laien kraft ihres allgemeinen Priestertums ständig und auch für den Fall bestehender kirchlicher Ordnung alle Gewalt in die Hände zu legen, daß er vielmehr ausdrücklich die Amtsbestellung bloß durch Laien auf einen einzigen Fall, der der neuen Herstellung eines auf keine andere Weise zu gewinnenden Ministeriums, beschränkt, hernach aber alles in Eintracht mit diesem Ministerium und durch dasselbe getan wissen will." — Luthers eigene Praxis hat den von ihm in diesem Brief entwickelten Grundsätzen nicht entsprochen. Als ihn der päpstliche Legat Vergerius im Jahre 1537 fragte, ob die Protestanten auch Priester weihten?, antwortete er bekanntlich unter Hinweis auf den mitanwesenden D Pommeranus: Quoniam pontifex et episcopi nobis omnem ordinationem denegant, ipsi mandato divino consecramus et ordinamus. (Siehe Deinzer Wilhelm Löhe's Leben III, 4.

4. Die Lehre der Symbole über das heilige Amt.

§ 196. In dem Artikel V gibt die Augustana ihre Lehre vom Predigtamt, de ministerio ecclesiastico im Anschluß an den rechtfertigenden Glauben: „Ut hanc fidem consequamur institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta"; der deutsche Text lautet: „Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigt-

amt eingesetzt" Wir haben hier eine ausdrückliche Behauptung der göttlichen Einsetzung des Amtes. Es wird in bedeutsamer Weise der Glaube, also Heil und Seligkeit, mit ihm in Beziehung gesetzt. Gerade im Zusammenhang mit der Rechtfertigung des Einzelnen wird die Notwendigkeit des Amtes für die Erlangung des Glaubens betont. Es ist hier derselben Anschauung Ausdruck gegeben, wie die, welche uns I Tim 4, 16 begegnet. Das Amt macht also selig, eben durch die Verwaltung der Gnadenmittel. Hieher gehört ferner Art. VIII, wo dem Amt eine „ordinatio et mandatum Christi" zugeschrieben wird. Hier ist das Wort mandatum besonders wichtig, welches auf Personen geht. Ferner Art. XIV, wo unter Kirchenregiment der geistliche Stand zu verstehen ist. Hier wird für die öffentliche Wirksamkeit ein ordentlicher Beruf gefordert, „nisi rite vocatus"; das will sich nicht vereinen mit der Annahme vom geistlichen Priestertum als Quelle des Amts, denn was ist das für ein Recht, das ich nicht von mir selber ausüben darf! (Das paßt also nicht auf ein geistliches Priestertum als Quelle des Amtes, daß die berufende Gemeinde die primäre Verwalterin der Gnadenmittel ist.) Was nun freilich dazu gehört, ein rite vocatus zu sein, sagt hier Melanchthon nicht. Hätte er es hier gesagt, so wäre damit viel Zank abgeschnitten worden. In der unter den Lutheranern sonst übel berüchtigten Variata findet sich ein sehr wertvoller Zusatz, der zeigt, was Melanchthon meinte, nämlich: „Sicut et Paulus praecepit Tito, ut in civitatibus presbyteros constituat." Da würde also zur rechtmäßigen Berufung die Ordination gehören, die Berufung ins Amt und zum Amt durch die Amtsträger; so gehört denn zu dem rite vocatus Ordination, Vokation und Installation; die Ordination als die allgemeine Ermächtigung zur Ausübung des geistlichen Amtes, die Vokation als die Berufung von einer und an eine bestimmte Gemeinde, wodurch das bestimmte Arbeitsfeld angewiesen wird. Die Installation ist die feierliche Einführung des Ordinierten und Berufenen durch die Amtsbrüder im Beisein der Gemeinde in seinen Wirkungskreis. Sie ist das Geringste als bloße Folge der Vokation. Letztere kann wohl von der ganzen Gemeinde ausgehen, und in Freikirchen ist es so; denn der Gemeinde, die verbunden ist, ihre Geistlichen zu unterhalten, kommt auch das Recht der Berufung des Pastors zu und die Frage, ob er die Stelle unter bestimmten Bedingungen annehmen wolle; mindestens muß ihr ein „Veto" eingeräumt werden. — Die Ordination ist das Größte.

Zur Erläuterung mag auch Art. XIV der Apologie dienen. Den 14. Artikel der Augustana billigten die Römischen, wenn man unter der

Ordination die ordinatio canonica, d. h. die bischöfliche Weihe verstehe. Die Lutherischen wollten auch gradus in ecclesia anerkennen. Ferner Art. VII und VIII, S. 157, 28, wo die Amtsträger Stellvertreter Christi genannt werden, repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae. Auch die Stelle, wo es heißt, daß das Wort der Absolution so kräftig sei, als erschölle Gottes Stimme vom Himmel. Aug. 25, 1—6. Apologie S. 173, 42. Ebenso gehört hierher S. 333, 26 (im Tractatus). Unsere Symbole rechnen zum ordentlichen Beruf die Ordination, die zu erteilen auch der Pfarrer Recht hat in seiner Kirche, und diese ist kräftig. Folglich wird das Amt durch die Amtsträger fortgepflanzt S. 341, 65. — Eine Successio der Presbyter lehrt auch Art Schmalc III. Teil III, S. 323. Weil die Bischöfe sich weigern, wollen und sollen wir selber uns tüchtige Personen ordinieren.

Es findet sich auch eine Stelle im Tractatus, die von den Missouriern in Anspruch genommen wird, um auf Grund derselben ihre Theorie von der Abstammung des geistlichen Amts aus dem geistlichen Priestertum zu rechtfertigen, S. 341, 60—70. § 65 ist der Punkt, auf den es ankommt. Es war durch die Weigerung der katholischen Bischöfe, den lutherischen Presbyter zu weihen, und durch die faktische Unmöglichkeit, sich von ihnen weihen zu lassen, der Notstand hervorgerufen, daß man Presbyter von P r e s b y t e r n weihen lassen mußte. Das Recht dazu soll nun nachgewiesen werden; weswegen die Beweisführung in § 65 und 66 gipfelt: „sed cum iure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris, manifestum est ordinationem a pastore in sua ecclesia factam iure divino ratam esse“. Von dieser als richtig nachgewiesenen Schlußfolgerung wird dann in § 66 Anwendung auf die damalige Zeitlage gemacht. — Nun geht der Gedankengang folgendermaßen weiter: Der Satz, der feststeht, ist: Die Presbyterordination ist recht und kräftig; warum sollte sie das nicht sein, da doch nach Augustin im Notfall die Laienabsolution recht und kräftig ist, und da die Kirche überhaupt als Inhaberin des geistlichen Priestertums das Recht*) hat: „eligendi et ordinandi ministros“ (69), was die Geschichte bezeugt (70). Wenn nun in diesem Gedankengang und Zusammenhang Äußerungen vorkommen, wie sie sich finden in § 67—69, so kann diesen nicht die Gültigkeit einer symbolischen Lehrentscheidung zugeschrieben werden, sondern man muß da unterscheiden, was

*) Jegliche Kirche ist in diesem Zusammenhang nicht Laienschaft, sondern Einzelkirche; cfr § 70, wo ecclesia und populus ausdrücklich unterschieden wird. In § 67 ff. wird dann der Satz ius suum retinent ecclesiae erläutert.

mit Absicht gesagt, was die Tendenz des ganzen Abschnittes ist und was nur beiläufig gesagt wird. Man kann nämlich die Absicht und das Resultat annehmen, ohne jedoch alle Gründe, alle Beweise, wodurch das sonst feststehende Resultat erhärtet werden soll, annehmen zu müssen; und für einen treuen Lutheraner genügt es, das erstere zu tun. Das Resultat des ganzen Abschnittes spricht sich in § 65 aus, daß die Ordination, die von einem Priester in seiner Kirche erteilt worden, auch nach göttlichem Rechte, gültig sei. Hier wird im Gegensatz zu den Römischen, die sagen, wir hätten, weil wir keine Successio episcoporum haben, also auch kein Amt, die Successio presbyterorum behauptet, und dies nehmen wir an. Was dann weiter folgt § 67—71, soll den Satz von dem Recht der Kirchen, § 66, beweisen. § 67 wendet sich gegen den römischen Einwurf: Wenn gleich sonst die Presbyter-Ordination anzuerkennen wäre, so fehlt auch der Beruf und das Recht hiezu. Dagegen wird nun festgestellt, daß Amt und Amtsbestallung ist, wo wahre Kirche ist. Es rekurriert dann Melanchthon weiter von dem Notstand der Presbyterordination auf einen höheren und größeren, doch zur Zeit der Reformation nicht vorhandenen Notstand, daß nämlich auch kein Presbyter da ist und sagt: Wenn in diesem Notfall die Laienabsolution nach dem Zeugnis Augustins erlaubt sei, warum sollte dann nicht auch die in der gegenwärtigen Not geübte Presbyterordination erlaubt sein, da überdies jede rechte Kirche das Recht eligendi et ordinandi ministros hat. Es will hier keine Amtstheorie gegeben werden im Verhältnis zum eigentlichen Beweisthema. Überhaupt hat die Beweisführung eine untergeordnete Bedeutung, zumal hier, wie wir gleich im folgenden § 70—71 sehen. Da beruft sich nämlich Melanchthon auf die Praxis der alten Kirche und sagt: „olim populus eligebat pastores et episcopos; deinde accedebat episcopus seu eius ecclesiae seu vicinus, qui confirmabat electum impositione manuum, nec aliud fuit ordinatio, nisi talis comprobatio“. Hier ist zusammengeworfen Ordination und Vokation, oder wie es hier heißt: „Wahl“; zwischen beiden aber ist ein großer Unterschied, und die Berufung auf die Geschichte beweist nur, daß die Gemeinde in früherer Zeit das Recht gehabt hat, zu wählen. Wahl aber ist nicht ordinatio, sondern vocatio, die allerdings der Gemeinde zusteht. Es ist eine pure Fiktion, zu sagen, es sei die Ordination nichts anderes als die Bestätigung der Wahl. Denn eben im Traktatus heißt es § 14 „ut episcopus deligatur plebe praesente .. ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum ... iudicio episcopatus ei d e f e r r e t u r et manus ei imponeretur. — Die „im-

positio manuum", die Melanchthon anderwärts in der Apologie S. 203, 11 selbst als „sacramentum ordinis" anzuerkennen geneigt ist, ist ein selbständiger, hier selber den Bischöfen zugeschriebener Akt.

Nach § 70—71 scheint Melanchthon allerdings die Schar der Gläubigen als Inhaberin des Rechtes eligendi et ordinandi sich gedacht zu haben, eine Anschauung, welche auch wohl im Hintergrund von § 67—69 liegt. Wenn vera ecclesia = Gläubige, dann fällt die Schar der Gläubigen und Gemeindegliederschar ja nicht zusammen. Es müßten immer erst die Gläubigen zusammentreten und dann wählen. Aber wer ruft sie heraus, wer kennt sie? Laienschaft und Gemeinde der Gläubigen fällt nicht zusammen. — Es ist dabei auch zu beachten, wenn die Ordination den Bischöfen zugeschrieben wird, so ist dadurch das Gegenteil bewiesen von dem, was bewiesen werden soll, nämlich nicht, daß die Schar der Gläubigen das Recht hat, „eligendi et ordinandi ministros"; sondern bewiesen wird, wenn man genau zusieht, daß die Gemeinde wohl das Recht hat zu wählen, daß aber die Bischöfe ordinieren. Somit dient die Berufung auf die alte Praxis eher zur Widerlegung von § 69 als zur Beweisführung. Überhaupt ist es unstatthaft, wenn man auch für den Notfall, daß gar kein Amt da wäre, die aus Augustin angeführte Analogie maßgebend sein lassen wollte, aus dem Ausnahmerecht des Notstandes, und zwar nur eines gedachten, eine generelle Regel ableiten zu wollen. Diese Argumentation aus dem Notstand hat ebensoviel Recht, als wenn man aus dem Recht der Notwehr, wo der Einzelne die Befugnisse der Obrigkeit hat, schließen wollte, daß es das eigentlich Normale wäre, daß jeder sich selbst Recht und Gerechtigkeit verschaffen und daß nur der Ordnung wegen der Einzelne darauf verzichte und seine Macht an Andere übertrage. Daraus geht hervor, daß es ganz verkehrt ist, aus dem Notfall, der sein eigenes Gebiet und Recht hat, eine Regel ableiten zu wollen. § 69 scheint am meisten für die missourische Ansicht von der Ableitung des Amts aus dem allgemeinen Priestertum zu sprechen*).

*) Postremo etiam hoc confirmat sententia Petri (I ep 2, 9): Vos estis regale sacerdotium — Quae verba ad veram ecclesiam pertinent, quae cum sola habeat sacerdotium, certe habet ius eligendi et ordinandi ministros. Zur Verwendung dieser Schriftstelle bemerkt Vilmar: „Man beruft sich auf das *βασιλικὸν ἱεράτευμα* und denkt nicht, daß diese Worte aus Ex 19, 6 genommen sind, im AT aber neben dem mamlechet kohanim, dem goi kadosch, ein Priestertum und ein Priesterstand existierte, und daß gerade diese Bezeichnung Anlaß zu dem Korachitischen Aufruhr gab. Ist aber innerhalb dieses *βασιλικὸν ἱεράτευμα* Unordnung möglich, welche durch menschliche Ordnung korrigiert werden muß, so

Zugegeben, daß an dieser Stelle das Amt wirklich aus dem allgemeinen Priestertum abgeleitet wird, so ist doch die Stelle nur zum Beweis von § 65 dienend und weil ihr Inhalt nur ein Beweis für die damalige Praxis, nicht selber Ziel der Ausführung ist, drum kann sie auch nicht zur Annahme zwingen. — Noch ist gegen die missourische Ansicht einzuwenden, daß dann die Ordination bei jedesmaliger Berufung an eine andere Gemeinde wiederholt werden müßte. Vielmehr ist bei einem schon Ordinierten jene „impositio manuum“ bloße feierliche Introduktion und bei einem noch nicht Ordinierten ist sie eben mehr als eine bloße Bestätigung, nach Melanchthons eigener Auffassung in der Apologie die Übertragung des „ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta“. Es wäre überhaupt eine nicht vollziehbare Forderung, daß die vera ecclesia als Inhaberin des geistlichen Priestertums das Amt übertragen könne; denn es wählen doch auch die mali und hypocritae mit, und so würden die mali, die das geistliche Priestertum selber nicht haben, da sie nicht wahrhaft gläubig sind, das Amt übertragen. Um dieser Folgerung auszuweichen, begehen die Missourier eine andere Torheit indem sie sagen: „Ja, dann sind es die unmündigen Kinder, die noch in der Taufgnade stehen, die das Amt übertragen.“ Die unmündigen Kinder gar werden so Inhaber und Träger des Amtes!

In den Symbolen finden sich also zwei Strömungen vor, die sich auch sonst nachweisen lassen, eine mehr demokratische und eine mehr hierarchische. Sie enthalten keine allseitigen durchweg genügenden Bestimmungen. — Löhe berief sich gern darauf (cfr Leben III 86), daß die Reformatoren und Kirchenordnungen seines geliebten Frankenlandes einer Anschauung von Amt und Ordination zugetan waren, in der er die seinige wiedererkannte. So heißt es in der Brandenburg-Nürnbergischen

---

kommt die Unordnung von Gott und die Ordnung von Menschen. Und für wen ist innerhalb des ἔθνος ἅγιον das geistliche Amt, welches nur von diesem ἔθνος ἅγιον eingesetzt sein soll, eingesetzt? Das ἔθνος ἅγιον soll ja alles haben und besitzen, was von dem geistlichen Amt exhibiert wird, also ist es wohl nur für die noch zu den mali Gehörigen, welche den Gläubigen als äußerlicher Kirchenbestandteil beigemischt sind, bestimmt. Sind diese admixti mali von den sancti äußerlich zu scheiden oder nicht? Wenn nicht, dann produziert die Masse der mali, wenigstens mit, das, dessen sie eben bedarf: die Krankheit erzeugt nicht allein die Heilung, sondern auch den Arzt, die Unordnung erzeugt die Ordnung aus sich selbst, wie das freilich auf dem weltlich politischen Gebiet die herrschende Theorie unter dem Namen der Volkssouveränität ist, aber hier wie dort doch wohl eine unmögliche und gottwidrige Theorie bleiben wird“.

Kirchenordnung 1533: „darnach haben die Apostel andern frommen heiligen Leuten solchs Predigtamt auch mitgeteilt und befohlen sonderlich an den Orten, da schon Christen waren und Prediger bedurften und doch die Apostel selbst bei ihnen nicht bleiben konnten, denn sie mußten immer weiter ziehn, und an andern Orten auch predigen. Wo sie nun fromme heilige Leute funden, die zum Predigtamt tauglich waren, denselbigen legten sie die Händ auf und teilten ihnen den Heiligen Geist mit, wie sie ihn von Christo zu solchem Amt auch empfangen hatten. Dieselbigen waren dann auch rechte, ordentliche, berufene Prediger, gleich so wohl als die Apostel selbst, wie das alles der hl. Paulus in den Episteln zum Timotheo klärlich anzeigt; und ist also das Predigtamt, das Christus unser Herr selbst angefangen, eingesetzt und verordnet hat, immer von einem auf den andern kommen durch das Auflegen der Hand und Mitteilen des Hl. Geistes bis auf diese Stund. Und das ist auch die rechte Weihe, darmit man die Priester weihen soll und allweg geweiht hat, und soll noch also bleiben".

5. Die verschiedenen Ämter.

§ 197. a) Das Apostelamt. Was dieses anlangt, so kommt ihm unmittelbare göttliche Berufung zu, freilich teilt es diese auch mit dem Prophetenamt, aber die wesentliche Funktion der Apostel und ihr Vorzug ist, ein lebendiges Zeugnis von dem Erdenleben, Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn als Augen- und Ohrenzeugen zu geben, auf dem der Glaube der ganzen Welt ruhen kann; Act 1, 21 f.; Joh 15, 27. Hierher gehört auch die Erscheinung des Herrn als des Auferstandenen bei Thomas; denn der Herr würde dem Begehr des Thomas nicht entsprochen haben, wenn nicht auf dem Augen- und Ohrenzeugnis der Apostel der Glaube der ganzen Welt ruhen sollte. Damit ist aber auch zugleich ein Drittes gesagt, daß die Apostel die Grundsteine der Kirche sind, das Fundament für alle Zeiten Ephes 2, 20. Dieses trägt den Bau und es bedarf keines neuen Apostolates, wie die Irvingianer meinen, die behaupten, das Apostelamt hätte nicht aussterben sollen. Das ist aber ebenso töricht, wie wenn man bei einem Bau immer ein neues Fundament legen wollte. Für unsere Ansicht spricht auch Apoc 21, 14. Die Apostel sind die Grundsteine; weil das Apostelamt also ein fundamentales ist, kann es kein ständiges sein. — Schwierig ist die Frage, wie sich das Apostolat Pauli zu dem der übrigen Apostel verhalte. Gewiß ist, daß er zum Heidenapostel bestimmt war, wie die Andern als Apostel der Be-

schneidung. Eine modern protestantische, aber schriftwidrige Anschauung ist, daß Paulus von Gott an Stelle des Judas eingefügt gewesen sei. Wäre das richtig, so wäre schon die erste Handlung der Kirche eine irrige gewesen, Petri Tun Act 1, 15 ff. ein voreiliges. Es wäre an Pfingsten die Zahl der Apostel nicht voll gewesen. Auch wäre dann kein Unterschied zwischen Juden- und Heidenkirche. — Falsch ist auch die Anschauung, die mit Paulus eine zweite Apostelreihe beginnen läßt, die aber verkümmerte, die bloß noch den Barnabas als Apostel hat.

b) Das Prophetenamt. Die Propheten stehen den Aposteln am nächsten; sie sind auch unmittelbar göttlich berufen und außerordentlich begabt. Ihr Amt ist ein außerordentliches, von Gott im AT zu besonderen Zeiten gegebenes; sei es zur Zeit eines großen Verfalls (cfr Elias-Elisa) oder, wo die Wirkung des ordentlichen Amts nicht ausreicht bei Neugründung. Es ist aber auch kein ständiges, da es ein außerordentliches ist I Kor 12, 28. Ephes 4, 11. Bei Knotenpunkten der Entwicklung erscheinen sie; daher besonders beim Beginn des NT.

c) Die Evangelisten. Manche wollen die Evangelisten als eine Art Gehilfen der Apostel ansehen. Außer Ephes 4, 11 sind sie nur noch zweimal genannt, Act 21, 8 cfr 8, 12; da wird Philippus ein Evangelist genannt. Die Sache hat man sich wohl so vorzustellen: Als die Verfolgung in Jerusalem ausbrach, war infolge der Zerstreuung das Amt der Diakonen unnötig geworden. Ein solcher Diakon war auch Philippus, der den Kämmerer aus Mohrenland bekehrte. Daraus geht wohl zur Genüge hervor, was man sich unter den Evangelisten zu denken hat. Es sind wandernde Boten des Evangeliums, so daß man in ihnen Missionare sehen kann. Eine andere Stelle ist II Tim 4, 5. Auch Timotheus und Titus waren Evangelisten. Daraus hat man schließen wollen, daß sie eine Art apostolischer Legaten, persönliche Amtsgehilfen der Apostel gewesen seien, mit einer Art oberhirtlicher Stellung. Dies ist wohl nicht richtig, weil man es nicht aus dem Wort *εὐαγγελίστης* ableiten kann. Timotheus und Titus waren Amtsgehilfen des Paulus, Evangelisten aber insofern, als sie in heidnischer Umgebung die Gnadenpredigt übten. Auffallend ist es nur, daß das Amt, das doch eigentlich ein freiwilliger Dienst war, doch ein von Christo gegebenes Amt, eine Gabe genannt wird. Es sind alle Evangelisten Vorarbeiter, Begleiter, Nacharbeiter eines Apostels. Darum ist es begreiflich, warum es nachher keine mehr gibt. Doch redet auch Eusebius von Evangelisten. Sie seien von göttlichem Eifer durchdrungen gewesen, die Apostel

nachzuahmen und das Ihrige zur Ausbreitung des Reiches Gottes beizutragen.

d) Bischöfe oder Presbyter (Hirten und Lehrer, Älteste). Das Amt der Ältesten ist gleichbedeutend mit dem der *ἐπίσκοποι* der ersten Zeit, Act 20, 17 und 28; Phil 1, 1; I Tim 3, 1 und 5, 17; Tit 1, 5—7. Die Apostel und ihre Gehilfen setzen sie unter Beteiligung der Gemeinde ein Act 14, 23. Sie sind vom hl. Geist eingesetzt, die Gemeinde Gottes zu weiden Act 20, 28, daher sie Hirten heißen, Ephes 4, 11, Fürsorger für die Gemeinden, Haushalter, I Kor 4, 1. Seelenhirten und Seelsorger I Pet 2, 25; 5, 1—4; Heb 13, 7 Führer, Leiter; Lehrer I Tim 5, 17; Vorsteher Tit 1, 9. Das Wesentliche ihres Amts ist „weiden und durch das Evangelium die Kirche zu regieren". Den Presbytern liegt die Aufsicht über die Ortsgemeinde ob, sie müssen lehrhaftig sein I Tim 3, 2; II Tim 2, 2. Es gibt aber auch Lehrer neben ihnen, Ephes 4, 11, Lehrer der Kinder, der Katechumenen. Es können aber auch beide Eigenschaften zusammentreffen. Sie sind dasselbe wie bei uns die Pfarrer.

e) Diakonen. Dieses Amt ist abgezweigt vom Apostelamt, ein Gemeindeamt. Die Diakonen wurden von der Gemeinde gewählt, wurden aber von den Aposteln ordiniert und traten dadurch in den Diakonenstand ein. Ihr Geschäft ist Armenpflege, Verteilung und Verwaltung der freiwilligen Gaben der Liebe und Barmherzigkeit. Sie haben nicht zu lehren I Tim 3, 8ff. (Für den weiblichen Teil der Gemeinde und deren Bedürfnisse vornehmlich dienen die Diakonissen, Rom 16, 1; I Tim 3, 11. Die Witwen gehören auch hierher, die von der Gemeinde versorgt und für diesen Dienst verwendet wurden, I Tim 5, 3, wie denn überhaupt die Alten lehren sollen. Tit 2, 2—3). Bei Leuten, die das Eigentum der Gemeinde verwalten, muß die Gemeinde auch selbstverständlich Stimme und Wahl haben. Freilich hat der Herr seiner Gemeinde auch die Gnadenmittel gegeben, aber ein Fündlein ist, daß die Missourier unter ecclesia die Laiengemeinde verstehen, ohne das Amt und im Gegensatz zu ihm, und dann wird auch niemand sagen, daß die himmlischen Gnadengüter den irdischen gleichzustellen seien. —

6) Abstufung und Gliederung der Ämter.

§ 198. Es gibt eine Hierarchie im echten evangelischen Sinn. Hollaz sagt: „Die Hierarchie von Christo selbst eingesetzt"; Löhe, Aphorismen pag. 28; die Apologie Art. XIV, 24 bezeichnet die Abstufung im

geistlichen Amt als „humana auctoritate facti gradus“. Dies ist allerdings der volle Gegensatz zur römischen Anschauung; diese läßt die Bischöfe direkt von dem Apostel eingesetzt sein und sieht in den Bischöfen die unmittelbaren Nachfolger der Apostel, behauptet also ein göttliches Recht des Episkopats. Die lutherische Kirche sagt: Innerhalb desselben geistlichen Amts könne es keine w e s e n t l i c h e Unterschiede geben; das bischöfliche Amt an und für sich kann kein höheres sein. Wohl aber erkennen wir an, daß ein Bedürfnis eines solchen zur Leitung und Regierung eines größeren Kirchenganzen dienenden Amtes vorhanden ist. Es gibt Amtshandlungen, die nicht nur innerhalb des Bereiches der Einzelgemeinde gelten, die auch nicht ein einzelner Geistlicher „in sua ecclesia“ so vollziehen kann, daß sie dann auch anerkannt werden im ganzen Bereich eines Kirchenkörpers, zu dem er gehört. Es gibt also Funktionen, die im Auftrag und Namen des ganzen Kirchenkörpers vollzogen werden, zu denen die Einzelnen, deren Amtskreis sich mit der Gemeinde deckt, nicht befugt sind. Es ist leicht zu finden, welche: examinatio, ordinatio, die für den ganzen Kirchenkörper gehören, visitatio, die ein oberhirtliches Amt fordert. Dazu schreibt Aug. XXVIII, 20 den Bischöfen die Prüfung und Entscheidung zu in Lehrstreitigkeiten, ebenso die excommunicatio. Diese wird dem bischöflichen Amt zugeschrieben, insofern wenigstens, als der Vollzug der Exkommunikation von seiten des Pfarrers und seiner Gemeinde zur Kenntnis des Kirchenkörpers kommen muß; auch muß es eine Appellationsinstanz geben gegen ungerechte Ausübung des Bannes. Das sind also die im Namen und Auftrag der g a n z e n Kirche vorzunehmenden Funktionen, da außerdem niemand mit allgemeiner Anerkennung diese Funktionen vollziehen kann. Darin liegt die Forderung eines oberhirtlichen Amtes begründet. Man hat aber keine Schriftstelle, daß die Apostel ihre oberhirtliche Stellung auf andere fortgepflanzt haben; denn wenn auch Titus und Timotheus vorübergehend solche einnahmen, so erlosch doch ihre Amtsgewalt mit dem Tode der Apostel. Sie sorgten bloß für Fortpflanzung des Hirtenamts. Aber wir sehen, daß unter den Augen der Apostel wenigstens in der Zeit des Johannes ein solches oberhirtliches Amt aus dem Presbyterium sich herausgebildet hat, aus dem kollegialen Regiment das episkopale; denn während wir bei Pauli Abschied in Milet Act 20, 17 ff. ein Presbyterialkollegium treffen, finden wir in der Apokalypse schon einen E n g e l *), dessen

*) Diese Bezeichnung kann vielleicht gewählt sein in Anlehnung an das Amt des Erzengels Gabriel, dem das Volk Gottes anvertraut war.

leitende Stellung vom Herrn anerkannt wird, da er an ihn sein Sendschreiben richtet. Diese Überordnung der Bischöfe ist also ein geschichtliches Gewächs, eine historisch gewordene Einrichtung, die aber nicht pur menschlich erscheint, da wir in der Apokalypse eine Art göttliche Sanktion dieser geschichtlich gewordenen Einrichtung sehen. Es ist nicht göttlich eingesetzt, insofern haben unsere Symbole recht, wenn sie sagen: Dieses Amt ist humana auctoritate geworden, aber es ist auch kein menschliches Machwerk.

Die Lehre unserer Alten läßt sich in folgender Weise kurz zusammenfassen: Das bischöfliche Amt ist nicht iure divino, sondern iure ecclesiastico. Nach göttlichem Recht gäbe es kein höheres geistliches Amt als das Presbyteramt. Doch wollten unsere Alten die Rangordnung in der Kirche nicht aufheben, sondern behaupteten, daß sie um der guten Ordnung willen nötig sei; denn Gott wolle, daß alles ehrlich und ordentlich zugehe. Wie ein Staat in Unordnung geriete, wenn keine Über- und Unterordnung stattfände, so auch der Leib Christi. Auch um der Verschiedenheit der Gaben willen sei eine Abstufung nötig. Sie wiesen auf die „alttestamentliche Kirche" (ein sonderbarer Ausdruck!) hin, wo es auch Über- und Unterordnungen gegeben hätte.

Zur Notwendigkeit des Regieramts wird man auf einen dreifachen Weg geführt: 1. Durch die Betrachtung der von Gott geschenkten Gaben. I Kor 12, 28 wird auch eine Gabe des Regierens genannt. Es ist hier überhaupt von einer Mannigfaltigkeit der Gaben die Rede, der auch eine Mannigfaltigkeit der Ämter entspricht. Wo Gott eine Gabe schenkt, erwartet er auch die Bestellung eines entsprechenden Amtes. Die Gabe muß um so größer sein, je größer das zu regierende Gebiet ist. Das Regieramt ist mehr ein untergeordnetes; denn es steht erst an siebenter Stelle und erscheint als Dienst. „Wer dient, der regiert". —

2. Durch die Betrachtung der Geschichte. Aus Apoc 2, 1 sieht man, daß das Act 20, 17 genannte Presbyterium dem Bischofsamt gewichen ist. Indem der Herr sein Sendschreiben an den Bischof von Ephesus richtet, billigt er und erkennt er an die geschichtliche Entwicklung. Das Bischofsamt hat also nicht göttlichen Befehl und göttliche Stiftung, aber göttliche Billigung und Sanktion. Schon am Ende des ersten Jahrhunderts war diese Entwicklung abgeschlossen.

3. Durch die Betrachtung der verschiedenen Bedürfnisse eines größeren Ganzen. Es ist also ein Produkt der sozialen Notwendigkeit.

7. Die Betätigung des Lebens der Einzelgemeinde.

§ 199. Die Betätigung des Lebens der Einzelgemeinde geschieht im Kultus, Zucht und Gemeinschaft. In diesen drei Stücken müssen Amt und Gemeinde zusammenwirken.

a) Im Kultus findet der Glaube und das Bekenntnis seinen angemessenen Ausdruck. In dem Wechselverhältnis des Sakramentalen und Sakrifiziellen speziell zeigt sich das liebliche Wechselverhältnis von Hirt und Herde, zwischen Gott und Gemeinde. Zum Dank für das Empfangene opfert die Gemeinde alles; ihr ganzes Leben wird Gottesdienst, der häusliche ein Ab- und Nachbild des öffentlichen.

b) In der Zucht offenbart sich das geistliche Leben der Gemeinde als heiliger Gemeingeist, der gegen die offenbar werdenden Sünden reagiert und die ermahnende Liebe bis zur Strenge der Ausscheidung des widerstrebenden Sünders treibt. Gebot und Ordnung dazu liegt in Mat 18, 15—18 vor. Die Zucht ist Sache der Gemeinde, und zwar der Ortsgemeinde, nicht der ecclesia repraesentativa (Konsistorium), wie die älteren Dogmatiker aus dieser Stelle herauslesen wollten. Die Zucht ist nicht polizeilicher Art, sondern eine Maßregel der rettenden Liebe und der Selbsterhaltung in stufenmäßiger Steigerung. Hier erscheint die Gemeinde als organisierte Liebesgemeinschaft, in der jeder zum Seelsorger des andern gesetzt ist, nicht bloß der Hirte. Hier zeigt sich die gliedliche Verbindung des Einzelnen mit dem Ganzen I Kor 12, 25—27. (cfr Löhe: „Vorschlag zur Vereinigung lutherischer Christen für apostolisches Leben.") Auch der Ausschluß ist Sache der Gemeinde, aber zur formalen Exkommunikation ist das Amt nötig, Mat 16, 19; Joh 20, 22. Die Gemeinde handelt durchs Amt, das Amt mit der Gemeinde. Nicht zu verwechseln mit der Kirchenzucht ist die Zucht der Pastoren, die sie kraft des Schlüsselamtes an der Gemeinde üben. Sie haben das Recht, von dem Abendmahl zurückzustellen, auszuschließen, die Absolution zu verweigern (kleiner Bann). Nach erfolgter Buße findet die Wiederaufnahme in die Gemeinde statt durch die Absolution, und der Sünder ist zu behandeln wie jedes andere Glied II Kor 2, 10. Solange ein Glied ausgeschlossen ist, muß der freiwillige, gesellige Umgang gemieden werden, I Kor 5, 9 f.;

II Joh 1, 10 f.; II Thess 3, 14. Aus der Exkommunikation folgt von selbst der Verlust aller kirchlichen Ehren, Güter und Rechte.

c) Die organisierte Liebesgemeinschaft zur Abhilfe der leiblichen Not stellt sich in der *κοινωνία* (Liebestätigkeit) dar; Act 2, 42; Rom 15, 26; II Kor 8, 4—9; Heb 13, 16. Diese Gemeinschaft bezweckt Ausgleichung der Verschiedenheiten der irdischen Lage und Gleichstellung durch Mitteilung von Liebesgaben; II Kor 8, 4, 13—15. Dadurch soll der Sinn für freiwillige Armut und die rechte Würdigung der zeitlichen Güter, Mat 19, 16—30, und ihr richtiger Gebrauch zum Zweck des Reiches Gottes gelehrt und die Gefahr des Reichtums beseitigt werden. Das einzelne Glied der Gemeinde soll erfahren, daß es in der Not einen Heiland hat, der durch die Hände der Brüder hilft, Mat 25, 35. Damit dieser Dienst mit vollem Segen geübt werde, hat sich ein eigenes Amt, das Diakonat, gebildet und die Liebestätigkeit ist dadurch in der Gemeinde organisiert. Die *κοινωνία* wird selbst zum Gottesdienst in der oblatio, Act 2, 42.

Durch diese dreifache Tätigkeit erbaut sich die Kirche nach innen und wirkt damit auch nach außen, ohne daß sie diese Wirkung sich als Ziel gesetzt hätte. An der brüderlichen Liebe lernt sie aber die allgemeine Liebe, es liegt ihr auch das geistliche und leibliche Heil derer, die noch draußen sind, am Herzen, denen sie das Heil schuldig ist. Sie wird zur missionierenden Kirche, sie missioniert durch Worte und Werke der Liebe. Ihres Zusammenhanges mit dem Ganzen bewußt nimmt die Einzelgemeinde Anteil an den Werken der Gesamtheit, der inneren und äußeren Mission. —

8. Das Kirchenregiment.

§ 200. Die Einzelgemeinde mit ihrem Ministerium ist in sich abgeschlossen und bildet ein selbständiges Ganzes, namentlich in Lokalangelegenheiten, Zucht, Verwaltung der Kirchengüter und Stiftungen. Insoweit hat der Independentismus Recht gegen das Bevormundungssystem in den Staatskirchen; aber zwischen beiden Extremen liegt die Wahrheit in der Mitte. Selbständigkeit der Gemeinde in ihren eigenen Angelegenheiten darf nicht zur Isolierung werden; sie muß ein Glied des Ganzen sein; das einzelne Glied lebt nur im Zusammenhang mit dem Leib. Dieser Zusammenhang beruht auf der Entstehungsweise der einzelnen Kirchenkörper, ja des Ganzen der Kirche überhaupt; überall ist das Verhältnis von Muttergemeinde (-kirche) und Tochtergemeinden (-kirchen) maßgebend. Bilden diese Kirchenkörper einen größeren Komplex, so stellen sie sich dar als Provinzial- oder Landeskirchen, von denen

jede auf dem Boden, auf dem sie steht, ihre Eigentümlichkeit hat. Die größeren Komplexe müssen sich wieder ihrer Zusammengehörigkeit bewußt werden und nach einer allumfassenden Einheit streben. Sodann ruht es auf einer natürlichen Notwendigkeit größerer Gemeinschaften: sie wollen durch eine übergeordnete Behörde zusammengehalten sein. — Der Independentismus hat insofern recht, als er sagt: Die Einzelgemeinde ist in sich abgeschlossen und repräsentiert die ecclesia im kleinen. Er wird aber zum Unrecht, insofern er die absolute Selbständigkeit der Gemeinde behauptet, denn es wird dadurch die Kirche gegen die Schrift in lauter Atome aufgelöst. Er leugnet alles Kirchenregiment, allen gliedlichen Zusammenhang der einzelnen Gemeinden. Dem Grundsatz nach huldigte auch die Immanuelsynode*) in Preußen dem Independentismus, wiewohl sie doch eine Synode hatten. Sie sagten, das Pastorat sei das einzige Regiment. Ein Zusammenschluß der einzelnen Gemeinden sei etwa zu vergleichen mit dem Zusammenschluß einer Reisegesellschaft; von einer Gemeinschaft ist da keine Rede. Die Visitation betrachteten sie als Liebesdienst, den ein Amtsbruder dem andern leistet. Der Apostel ist gegen den Independentismus I Kor 14, 33; 36. Er vergleicht auch die Kirche einem Leib I Kor 12, 12 ff.

Die Kirche sucht sich äußerlich als eine allgemeine darzustellen. Das ist die Gestalt, die sie ihrer Idee nach haben sollte. Die Wirklichkeit entspricht der Idee nicht. Am meisten entsprechen ihr die ersten Jahrhunderte vor der Spaltung in Konfessionen. Da war Verfassungseinheit und Lehreinheit; jetzt können nur auf Grund der Lehreinheit die Kirchen im gliedlichen Zusammenhang stehen. Das Bindemittel, das Aug. VII nennt, stellt das Minimum, die unerläßlichsten Bedingungen für erlaubte und gottgewollte Kirchen-, Kanzel- und Sakramentsgemeinschaft dar: Der Konsensus in der schriftmäßigen Lehre und Sakramentsverwaltung. Bei der falschen Union gibt es nur äußerliche Bindemittel. — Das Amt, das gesamte Ministerium des Landes, der Provinz, ist der naturgemäße Vertreter der Kirche. — Aus diesen Voraussetzungen läßt sich auch ein Bild des Verfassungslebens der Kirche ableiten.

Aus der Wahl der Presbyter geht ein Leiter kirchlicher Angelegenheiten hervor, ein Präses und Bischof, der die Aufsicht über alle Pfarrer führt, Hirten und Gemeinden visitiert, die Kandidaten prüft, bei Be-

*) Pastor Diedrich in Jabel sagte sich am 7. Januar 1861 vom Oberkirchenkollegium in Breslau los, weil dieses der Anschauung war, das kirchliche Regiment sei iuris divini und könne nach dem vierten Gebot Gehorsam fordern. 1904 erfolgte die Wiedervereinigung.

setzung der Stellen mitwirkt, die Gewählten ordiniert und installiert, den Synoden präsidiert, den Pfarrern und Gemeinden ein Seelsorger ist in Gemeinde- und Amtsangelegenheiten. — Allgemeine Angelegenheiten werden auf Synoden entschieden, bei denen die Gemeinden naturgemäß durch Pfarrer vertreten sind, auf denen die Pfarrer beschließen und über Sachen der Lehre und Kirchenleitung verhandeln ausschließlich, unter Zulassung von Gemeindegliedern und Teilnahme derselben und ihrer Abgeordneten nur in äußeren Dingen mit völliger Gleichberechtigung der Laien. In erster Beziehung gilt keine Stimmenmehrheit.

Ein anderes Band außer Lehre, Bekenntnis und Amt, das die Gemeinden verbindet, die unter einer Kirchenleitung stehen, ist oft gleicher Kultus, Kirchen- und Gottesdienstordnung, Gesangbuch, Katechismus, ferner gemeinsames Handeln in der Zucht, d. h. Anerkennung der von der Gemeinde, oder vielmehr von dem kirchlichen Körper verhängten Exkommunikation; II Thess 3, 14, Schlichtung von Streitigkeiten durch gemeinsames Gericht, endlich durch Liebeswerke, sei es durch Armenpflege oder innere und äußere Mission. Auf diesem Wege bildet sich nach dem Muster der apostolischen Kirche eine Gemeinschaft im weiteren Sinn, wie sie die Apostelgehilfen übten, Rom 15, 28; Phil 4, 15—18; II Kor 8, 14, welche die Bedürfnisse und Not der ganzen Kirche ins Auge faßt.

Was das Kirchenregiment betrifft, so läßt die lutherische Kirche eine Freiheit in der Form zu, aber nicht alle Verfassungen sind gleich förderlich. Die eine Richtung hat die Leitung speziell an die Ortsgemeinde gebunden, wie in Amerika die Missourier; die Gemeinde hat nach ihnen das höchste und letzte Gericht; die Synode kann nur Vorschläge machen. Das gibt demokratische Formen des Kirchenregiments, die ihre sehr großen Gefahren haben und dem Amt eine unbiblische und unwürdige Stellung geben. In Wirklichkeit müssen die Mißstände nicht so grell sein, wie die Theorie fürchten ließe. — Eine andere Form des Kirchenregiments ist die Synodalverfassung. Die geistlichen und weltlichen Vertreter der Gemeinden haben hiebei auf den Synoden das Kirchenregiment; ihnen muß der Einzelne sich unterordnen. Sie wählt aus sich heraus einen Synodalausschuß und Präses. Dies ist die einfachste Form der Verfassung. Man kann von dieser zur Episkopalverfassung kommen. Eine andere ist die in Europa in lutherischen Landeskirchen heimische, die dem Landesfürsten als summus episcopus die Gewalt der Kirchenleitung überträgt, die durch ein aus geistlichen und weltlichen Räten gewähltes Kollegium ausgeübt wird. (Konsistorialverfassung.) Sie ist geschichtlich geworden und darauf

ruhte ihr Recht. Die Voraussetzung ist, daß der Staat auch christlich ist, daß der Landesherr seine Gewalt nicht teilen muß mit religionslosen, unchristlichen Parlamenten. Man rechtfertigte diese Einrichtung, indem man die Fürsten als praecipua membra ecclesiae ansieht mit Berufung auf Jes 49, 23 und andere Stellen. Notbischöfe wurden sie auch genannt. Als solche erwiesen sich die sächsischen Kurfürsten zu Luthers Zeit oder Herzog Ernst der Fromme von Gotha. Es ist dies der theokratische Standpunkt des Mittelalters, wie er neben dem päpstlich hierarchischen bestand und von Karl dem Großen, Heinrich III. und von den Reformkonzilien vertreten wurde. Die Reformation nahm ihn wieder auf. Er hat die ganz unbiblische, scholastische Lehre von den 3 Ständen (status hierarchicus triplex) herbeigeführt. Diese Stände seien bestellt, das Kirchenregiment zu üben, der Wehrstand durch die Verleihung der Pfründen, der Lehrstand durch Prüfung, Ordination, der Nährstand durch seine Zustimmung; da jedoch der Gemeinde das Vetorecht versagt bleibt, ist es nur ein Spott auf ihre Rechte. Diese Lehre ist eine Schmach der lutherischen Kirche, sie ist nichts als ein theoretischer Rechtfertigungsversuch des vorgefundenen kirchlichen Zustandes, wie er sich in der Reformationszeit entwickelte. Kirche und christliches Volk ist dabei vermischt.

Ohne Zweifel die schriftmäßigste, urälteste, bewährteste Form der Kirchenleitung ist die durch den Bischof, das Episkopat. Dasselbe hat nichts der lutherischen Kirche Widerstreitendes und muß durchaus nicht zum Papismus führen, noch zur successio episcoporum. Ein Bischof hat den Vorzug, daß er göttliche Sanktion für sein Amt hat, obwohl wesentlich nicht mehr Gewalt als der Presbyter, von dem aber doch der weitere Wirkungskreis ihn unterscheidet. Die Einheit der lutherischen Kirche besteht in der gegenseitigen Anerkennung und Einhaltung der Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft in gewissem Maß; gleichwohl aber soll sie über das Minimum hinaus erstreckt werden in Kultus, Zucht und Verfassung, gemeinsamen Liebeswerken. Das größte Hindernis ist, daß Lehrpunkte für trennend angesehen werden, die es nicht sind, wie es leider unter den Synoden in Nordamerika geschieht. —

9. Die Kirche im Verhältnis zum Staat.

§ 201. Die Kirche ist eine himmlische Pflanze, von Christo hineingepflanzt in die Welt; sie ist wohl ein Reich, keine Schule oder bloße Richtung oder Verein, wozu der politische Liberalismus sie machen möchte; sie ist ein Reich, das in der Öffentlichkeit hervortritt, aber nicht von dieser

Welt ist, das seine eigenen Gesetze und Ordnungen hat. Es soll aus der Welt sammeln und selig machen, was verloren ist. Unbeachtet von der Welt trat die Kirche ins Leben ein, bis sie in Berührung mit dieser Welt kam. Als sie anfing mächtig zu werden im Geist, haßte sie die Welt und verfolgte sie in der Absicht, sie auszurotten, Joh 15, 19; die Kirche aber blühte und überwand sie dennoch durchs Martyrium. Die Welt war damals repräsentiert durch das römische Weltreich.

Ihr damaliges Verhältnis zum Staat ist insofern als ein normales anzusehen, als sie unabhängig war vom Staat, der aber von ihren segensreichen Einflüssen durchdrungen war. Das Christentum ward Staatsreligion unter Konstantin dem Großen. Die Kirche bekam Einfluß auf alle Verhältnisse und wirkte mit Segen. Sie selbst aber wurde abhängig vom Staat zu ihrem Verderben. Sie riß sich los davon in dem großen Kampf Gregors VII., aber sie wurde nun selber ein weltliches Reich. Es entstanden die verderblichen Kämpfe zwischen Kaisertum und Papsttum: Wer soll die Herrschaft führen? Der Kaiser oder der Papst? Die Lösung ist Mat 22, 21. So will Aug. XXVIII die weltliche und geistliche Gewalt geschieden wissen. Je mehr die Kirche auf ihrem eigenen Standpunkt ruht, desto besser ist es für sie. Ein friedliches und freundliches Verhältnis zum Staat ist erwünscht und von Segen; denn die Kirche bedarf eines Rechtsgrundes (Kirchenrecht); aber große Privilegien mit Schwächung ihrer Macht und mit Verlust ihrer innerlichen Kräfte sind ihr Verderben; besser ist Verfolgung und Martyrium. Bei allem freundlichen Verhältnis zum Staat muß sie sich doch bewußt bleiben, daß die Reiche dieser Welt im innersten Grunde antichristlich gesinnt sind und aus ihrer Mitte der Antichrist selber entspringen wird. —

IV.

Die vom heiligen Geiste gewirkte Vollendung der erlösten Menschheit und der ganzen Kreatur, die Hoffnung der Christen (Eschatologie).

a) Einleitung. Stellung und Bedeutung dieser Lehre.

§ 202. Ohne das Lehrstück von der christlichen Hoffnung bleibt die ganze Glaubenslehre unvollendet. Das Ziel der Wege Gottes ist in der Hl. Schrift aufs deutlichste beschrieben. Vom Ziel aus fällt Licht und Klarheit auf den ganzen Weg. Wenn irgendwo, so ist hier ein einfältiger

Glaube nötig, wenn nicht der Gegenstand der Hoffnung der Christen aufs äußerste verkümmert werden soll, wird er doch vor manches Geheimnis hier gestellt. Nicht der Einzelne als solcher kommt dabei vorzugsweise in Betracht, wiewohl das Individuum seine volle Gewißheit haben muß rücksichtlich seines Ergehens im Jenseits, sondern die Vollendung des Ganzen, der geschichtliche Ausgang des Reiches Gottes auf Erden, der sich nur um die große Tatsache der Wiederkunft Christi in der Herrlichkeit bewegt. Der Einzelne kann nicht geheiligt, noch weniger vollendet werden ohne das Ganze. Das ist von unseren Alten übersehen worden, und aus diesem Fehler erklären sich die Mängel der älteren Lehrdarstellung. —

Die meiste Einsicht in die Lehre der letzten Dinge hatte die Zeit, die den Aposteln zunächst stand und die in der beständigen und lebendigen Erwartung der Wiederkunft Christi lebte. Je mehr die Aussicht auf die Wiederkunft Christi in der erwarteten Weise schwand, je mehr sich die Kirche auf ein längeres Bleiben und eine andere Aufgabe in der Welt einrichtete, je mehr sie sich in der Welt einbürgerte, desto mehr schwand das rechte Verständnis in diesem Stück. Je mehr das Ende bevorsteht, desto mehr wird das Verständnis zunehmen, das fast ein Jahrtausend verloren gegangen war. Gott hat in unseren Tagen wieder ein Licht angezündet in der lebendigen Erwartung von Christi Rückkehr. Unsere Zeit hat ein größeres Verständnis dafür als die Vergangenheit. Im großen und ganzen wird man immermehr einig, wenn auch im einzelnen Dunkelheiten bleiben. Viele Lutheraner können sich freilich noch nicht in diese Hervorhebung und Neuerfassung der Hoffnungslehre schicken; das darf nicht wundernehmen. Es ist die Macht einer mehr als tausendjährigen Tradition, in der lutherischen Kirche eine mehr als dreihundertjährige, die ihre Augen hält.

Diese Lehre von den letzten Dingen (de novissimis) ist das letzte Dogma, das ausgebildet werden mußte neben der Lehre von Amt und Kirche, mit welcher sie innigst zusammenhängt. Es wird von dem Punkte aus eine prinzipielle Verschiedenheit kund, die sich in der lutherischen Kirche findet, nämlich in der Lehre vom wörtlichen Verständnis der Hl. Schrift (sensus litteralis). Das ist ein Haupt- und Grundsatz gewesen für die Lutherischen im Sakramentsstreit, von dem aber die traditionelle lutherische Lehre merkwürdigerweise und nicht zum Vorteil des Ganzen abgewichen ist. Was als wirkliches Resultat gewonnen ist, ist auch in der Reformation durch Anwendung dieses Grundsatzes gewonnen. Aber

mehr und mehr hat sich die einseitige, abstrakte, spiritualisierende und rationalisierende Richtung der menschlichen Vernunft in Glaubenssachen geltend gemacht. Der Hauptvorzug der lutherischen Anschauung in allen Lehrstücken, nämlich das richtige Verhältnis von geistlich und leiblich, ist hier verkannt. Es ist eine Inkonsequenz und Schwäche der lutherischen Theologie in der Auffassung des Schriftwortes, wenn das prophetische Wort pur geistlich, d. h. pur bildlich, allegorisch aufgefaßt und damit der Willkür Tür und Tor geöffnet wird. Diese Willkür stieg auf den höchsten Grad dadurch, daß die historische Ausdeutung hinzukam. Es bot diese Auffassung der novissima (der letzten Dinge) eine willkommene Waffe gegen das Papsttum, da man im Papst den Antichrist sah. Aber sie war gefährlich, da man vom eigenen Prinzip der wörtlichen Auffassung abwich. Nicht wenig mag auch zu dieser Stellungnahme beigetragen haben die Tatsache der Verirrung auf diesem Gebiet zu allen Zeiten. Alle Schwärmer und Sektierer hielten sich z. B. an die Lehre vom tausendjährigen Reich, so die Montanisten, Joachim v. Floris, der das ewige Evangelium schrieb; zur Reformationszeit die Anabaptisten, Schwenkfeld, Weigel usw.; aber dies kann dem Lehrstück an sich selber keinen Eintrag tun.

Die Hauptquelle für die Lehre von den letzten Dingen ist die Offenbarung Johannis. Es gibt nun dreierlei Auffassungen der Weissagung der Offenbarung Johannis. Die erste ist die zeitgeschichtliche; sie sieht darin nur Phantasien eines Judenchristen, der in der Zeit der Zerstörung Jerusalems lebte und dem heidnischen Rom die Strafe Gottes wegen seiner Feindschaft gegen das heilige Volk prophezeite. Natürlich ist diese Auffassung nur denkbar, wenn man annimmt, daß die Offenbarung vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist; denn nach der Zerstörung waren solche Hoffnungen nicht mehr möglich. Diese Anschauung kann man auch die rationalistische nennen, wodurch die Offenbarung herabgewürdigt wird zur poetischen Phantasie eines glühenden Patrioten. Die Hure auf den sieben Hügeln war nach Kap. 17 und 18 Rom (urbs septicollis); die 7 Häupter sind die 5 Herrscher des augustäischen Hauses samt Galba, Otho; der achte der wiederkehrende Nero. Aber diese Auffassung kann nicht mehr zusammengehen mit der Ehrfurcht vor dem inspirierten Wort Gottes; dann müßte man auch die Offenbarung als nicht inspiriert aus dem Kanon hinausweisen.

Die zweite Auffassung ist die reichs- und kirchengeschichtliche. Diese sieht in kürzeren Zügen in der Offenbarung den ganzen Gang der Welt- und Reichsgeschichte geschildert, und das wurde

eigentlich die in der ganzen Kirche herrschende. Das tausendjährige Reich datiert man dann entweder von Konstantin an, wo „die Reiche Gottes und seines Christus worden sind", oder von Karl dem Großen an, wo dann aber mit dem Zusammenbruch des römischen Reiches 1806 diese Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches versunken sein müßte; nur ist zu verwundern, wie man in der Zeit des Faustrechtes oder der Inquisition des Friedensreiches Zeit vermuten konnte. Damit ist jene historische, willkürliche Ausdeutung gegeben, daß man den Papst als Antichrist, Rom als babylonische Hure bezeichnete, oder Luther als den Engel, der mitten durch den Himmel fliegt mit Gottes Evangelium, Apoc 14, 6. Walther sagt: Seit der Apostel Zeit sei kein größerer Mann erschienen, und an dieser Stelle sieht er eine direkte Weissagung auf D. Martin Luther.

Die dritte ist die endgeschichtliche Auffassung, die von der Überzeugung ausgeht, daß nicht etwa der jüdische Krieg oder der Verlauf der Reichsgeschichte, sondern Ereignisse der Endzeit in der Offenbarung geweissagt sind, womit die Ausdeutung auf zeitgeschichtliche Ereignisse nicht mehr bestehen kann.

Die Anschauung der Reformationszeit kommt andeutungsweise auch in den Bekenntnissen vor, Aug. XVII. Hier ist aber nur der damals geschichtlich auftretende Chiliasmus verworfen. Das Bekenntnis spricht sich darüber nicht weiter aus, als es der geschichtliche Gegensatz erforderte. Außer diesem Artikel ist noch eine Äußerung*) Luthers in den Schmalk. Art. zu finden, II. Teil, IV, 10, die auch von der missourischen Richtung fast zum Grunddogma der Reformation gestempelt ist. Nämlich: „Dieses Stück beweist gewaltiglich, daß der Papst der rechte Ende- und Widerchrist sei." Das ist aber keine spezifische lutherische Bekenntnisaussage, sondern eine Ansicht, die schon in den vorreformatorischen antipäpstlichen Kreisen gang und gäbe war, z. B. schon bei den ghibellinisch gesinnten Joachimiten im Kampfe Friedrichs II. gegen Gregor IX., und nur von Luther adoptiert wurde. Dann ist noch das zu merken, daß die Schmalk. Art. am wenigsten das Gepräge eines Bekenntnisses tragen; Luthers ganze Individualität schlägt hier durch. Es kann auch hier mit Recht unterschieden werden zwischen dem, was eigentlich Bekenntnis ist, und dem,

*) Die eigentliche Bekenntnisfrage ist die, ob der Papst iure divino sei. — Dem die Herrschaft über die Gewissen sich anmaßenden und zur Annahme falscher Lehre zwingenden Papsttum kommt die Bezeichnung als Antichrist allerdings mit größerem Rechte zu als den Türken oder Tartaren.

was nur Beweisführung, nähere Erklärung ist. Vergleiche auch Melanchthons Vorbehalt p. 326 und Apologie 208, 18. —

b) Dogmengeschichtliches.

§ 203. Der Chiliasmus, die Lehre vom zukünftigen Herrlichkeitszustand der Kirche, welche das Zentrum der Hoffnung der Kirche in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten war, findet sich bei Papias, Irenäus, Tertullian, Cyprian bis auf Laktantius. Widerklänge treten auf in den Apokryphen des NT z. B. in der „Weissagung der Sibyllen"; später wurde der Chiliasmus als Irrtum und Ketzerei verschrieen. Papias geht allerdings schon ins Phantastische über in der Schilderung des tausendjährigen Reiches, woran auch die Natur Anteil habe (jeder Weinstock 1000 Reben, jede Rebe 1000 Trauben, jede Traube 1000 Beeren). Aber es war doch eine reale Auffassung des Weissagungswortes der Schrift. Diese reale Auffassung wurde verdrängt durch den Spiritualismus der Alexandriner, sonderlich des Origenes, der den Wortsinn und den tieferen allegorischen Sinn unterschied, und auf wunderliche Spekulationen*) geriet. Da er den Sitz des Bösen in der Materie sah, war ihm das Endziel der Erlösung völlige Entkörperung; eine irdisches Reich Christi voll sinnlichen Ergötzens sah er an für ein Märchen jüdisch Gesinnter und Buchstabenmenschen. Von da an kam die Meinung immer mehr auf, daß der geistliche Sinn, der eigentliche tiefere Sinn dem Buchstaben der Hl. Schrift zugrunde liege, womit der Willkür Tür und Tor geöffnet wurde. Der ägyptische Bischof Nepos schrieb ein Buch wider die Allegoristen, worin er den Chiliasmus und die reale Auffassung der Weissagung verteidigte, und auch die antiochenische Schule, Chrysostomus, Theodoret, hielt sich vom Allegorisieren frei. Jedoch im Abendland, soweit der Einfluß Augustins reichte, kam die Richtung auf, die sagte, das tausendjährige Reich beginne mit der ersten Erscheinung Christi. — Der Umschwung der kirchlichen Anschauung in diesen Fragen trat ein mit dem Aufhören der Verfolgung und der Christianisierung der alten Welt.

Am Ende des ersten Jahrtausends war in der Kirche die allgemeine Meinung verbreitet, daß Christus wiederkommen und der Welt

*) Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg verwendete er für seine sonderliche Lehre von der Präexistenz der Seele. Die Arbeit im Weinberg ist das Leben im Leibe, in der Hülle der Seele. Die Müßigstehenden sind die Seelen, die noch nicht im Fleisch sind, die noch nicht mit einem Körper verbundenen Seelen.

ein Ende machen werde, daher auch viele ihre Güter der Kirche schenkten. Das war eine Folge der seit Augustin üblichen Auffassung (de civitate Dei 20), wonach man eben die Dauer des tausendjährigen Reiches von den Anfängen des Christentums an berechnete. Dann war aber auch der Rückschlag ein desto gewaltigerer: ausgelassenes Leben anstatt der Traurigkeit und des Zitterns vorher, wie uns der Kardinal Damiani überliefert. Die mittelalterliche Kunst beschäftigte sich auch gerne mit apokalyptischen Ideen. — Wer sollte der Antichrist nun sein? Muhamed, oder wie die antirömischen Sekten sagten, der Papst? Unsere Dogmatiker unterschieden einen doppelten Antichrist, antichristus orientalis et occidentalis; so erklärt sich auch Apologie pag 208, 18. Dort wird das Papsttum ein Stück des Reiches des Antichrists genannt. Dadurch ist hier Luthers oben angeführte Äußerung aus dem Artic. Smalc., der Papst sei d e r Antichrist, wieder beschränkt. Die Symbole ergänzen sich. Zugegeben muß werden, daß das Papsttum ein antichristliches Element in sich hat.

Eine reale Richtung hat in der lutherischen Kirche Phil. Nikolai 1608 und Mayfarth 1642 angebahnt. Eine Reaktion zu Gunsten des biblischen Realismus bewirkte Spener (1635—1705) durch seinen Schrift: „Von der Hoffnung besserer Zeiten". Dadurch hat er sich selbst aufgerichtet in seiner Betrübnis über den damaligen Verfall der Kirche. Daher ließ er alle Sonntag abend das Lied singen: „Wachet auf" usw. Diese Hoffnung gewann er aus seinem Schriftstudium. Auf Grund der Offenbarung glaubte er auf den baldigen Sturz des päpstlichen Thrones, als der großen Hure, auf die allgemeine Bekehrung der Juden darauf, und auf eine mit diesen Tatsachen zusammenhängende Blütezeit der Kirche warten zu dürfen. Die Lehre von den letzten Dingen wurde weiter ausgebildet durch seinen Schüler Joachim Lange: „Apokalyptisches Licht und Recht". — In der lutherischen Kirche stritt dafür Bengel, der das Ende der Welt auf das Jahr 1836 berechnete, und seine Schule. Für diese Auslegung leistete Bedeutendes Baumgarten-Crusius, † 1843, in seinem Werk Theologia prophetica. Diese Schrift wendet sich im ganzen der realistischen Auslegung zu, wiewohl das Prinzip der allegorischen Auslegung nicht aufgegeben ist.

Der Rationalismus reduzierte die Hoffnung des Christen auf eine persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode im Jenseits. Seine Hauptstützen sind Kants und Platos Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Doch hat er eine sehr brauchbare Geschichte des Chiliasmus hervorgebracht von Corrodi 1794.

Die Reformierten kamen, da ihre Exegese freier ist von dogmatischen Fesseln, früher als die neuen lutherischen Theologen auf die richtigen Auslegungsgrundsätze in Bezug auf das prophetische Schriftwort. („Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis“ von Auberlen; Antistes Heß, Menken, Ebrard.) —

Der Unterschied der realistischen und spiritualistischen Auffassung der Schrift zeigt sich am meisten in der Lehre von den letzten Dingen. Der Realismus sieht die Schilderungen der Hl. Schrift vom Jenseits an als Aus- und Abdrücke, Spiegelbilder (Reflexe) von der jenseitigen Wirklichkeit im Wort. Das lehrende Wort ist eigentlich nicht das adäquate Darstellungsmittel für die jenseitige Wirklichkeit. Entsprechender ist das Bild, daher auch oft die Seher in der Entzückung alles im Bilde sehen. Freilich, ohne das deutende Wort wird das Bild nicht verstanden. Wenn Gott das innere Auge erschließt, so schauen die Propheten mit ihren Augen die ewigen Dinge, wie sie wirklich sind. Wenn z. B. der Seher Johannes einen Tempel sieht, so sieht er etwas, was sich im Himmel wirklich vorfindet und wovon der salomonische Tempel nur ein Abbild war. Es werden dem Seher Bilder gezeigt und erklärt. Christus unter den sieben Leuchtern ist Bild einer Sache.

Die Spiritualisten aber sagen, der Seher übertrage nur seine irdischen Anschauungen auf das Jenseits, er kleide Ideen in irdische Bilder ein; so soll der Tempel nur die Einwohnung Gottes in seiner Gemeinde sinnbildlich darstellen, da es ja in der Offenbarung heißt: „Ich sahe keinen Tempel“ (cap 21, 22). (Da ist ja die Gottesgemeinde realisiert!). Vom AT nimmt der Seher die Bilder her, um des NT Verhältnisse auszudrücken, Zustände in Bilder einzukleiden und zu symbolisieren. — Nach dieser Auffassung wissen wir vom Jenseits wenig, nur das, daß wir bei Christo sein werden in einem höchst glücklichen Zustand. Was die Schrift vom neuen Jerusalem usw. sagt, ist dann nur ein Bild, wobei man sich aber wundern muß, warum die Schrift so sehr viel von der Herrlichkeit des neuen Jerusalems mitteilt, das doch nicht existieren soll. —

Man pflegt einen dreifachen Chiliasmus zu unterscheiden:

1. Den Chiliasmus crassus der Anabaptisten, den die Augustana Art. XVII mit Recht verwirft. Die Mormonen haben ihn erneuert;

2. den Chiliasmus subtilior, den Petersen, Bengel, Crusius, Ötinger vertraten. Ihm huldigen auch die Darbysten, Adventisten, Irvingianer;

3. den Chiliasmus subtilissimus, für den Spener, Rothe, Löhe, Vilmar, von Hofmann, Kurtz, Schöberlein, Volck, Auberlen, Beck,

Frank, Luthardt, Delitzsch, Zöckler eintraten. „Er bleibt der Gefahr eines Verfallens in ungesunden Enthusiasmus fern, ohne doch allzuviel vom konkreten Gehalt der in Betracht kommenden Schriftstellen preiszugeben.“ (Zöckler.)

Daß die römische, wie auch die griechisch-katholische Kirche den Chiliasmus ablehnen, versteht sich von selbst, sieht man doch da in der weltbeherrschenden Stellung der Kirche die Verwirklichung des tausendjährigen Reiches. Zum kirchlichen Dogma ist der Chiliasmus nie geworden. In den Streitigkeiten zwischen den Synoden in Nordamerika über diese Frage sahen die Missourier in seiner Annahme einen kirchentrennenden Irrtum, die Iowasynode aber rechnete ihn zu den sog. „offenen Fragen“ —

In diesem letzten Abschnitt der Dogmatik ist zu handeln von der vorläufigen Vollendung des Einzelnen (Tod, Fortdauer der Seele, Zwischenzustand), von der vorläufigen Vollendung des Reiches Gottes auf Erden (Weltpredigt, Bekehrung Israels, allgemeiner Abfall, Antichrist, Wiederkunft Christi, erste Auferstehung, tausendjähriges Reich); endlich von der schließlichen Vollendung (die letzte Krisis, die zweite Wiederkunft Christi und die allgemeine Auferstehung, das allgemeine und definitive Gericht, der Weltbrand, die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die ewige Verdammnis und die ewige Seligkeit).

I. Die vorläufige Vollendung des Einzelnen.

Da ist zu handeln vom Tod, vom Leben nach dem Tod und von der Seligkeit der im Himmel abgeschiedenen gläubigen Seelen während der Zeit des Wallens außer dem Leibe.

1. Der Tod.

§ 204. In der Bibel finden sich für den Tod folgende Namen: Erlösung Rom 7, 24; Auflösung II Kor 5, 1; Abscheiden Phil 1, 23; II Tim 4, 6; Ablegung der irdischen Hütte II Pet 1, 14; Abbrechen des Zeltes II Kor 5, 1; ein Entkleidetwerden II Kor 5, 4; ein Schlaf I Kor 15, 20; I Thess 4, 13—15; ein Versammeltwerden zu den Vätern Gen 25, 8 ff.; Ruhen in den Kammern Jes 57, 2. Außerdem finden sich die gewöhnlichen Bezeichnungen: *θάνατος, τελευτή*. Die Schrift redet von einem Tode nach diesem leiblichen Tode mors corporalis, das ist der ewige Tod mors aeterna, Apoc 21, 8. Dann spricht aber die Hl. Schrift

auch von einem Tode, der schon vorhanden sein kann bei Leibesleben, Eph 2, 1. Es handelt sich da um einen Tod und eine Lebendigmachung, die in dieses leibliche Leben fällt, das ist der geistliche Tod des natürlichen Menschen, mors spiritualis, vor seiner Bekehrung, der dann selber, wenn der Mensch nicht erweckt wird zum geistlichen Leben, zum ewigen Tod wird durch den leiblichen Tod, weil dann die Möglichkeit des Erweckens zum geistlichen Leben nicht mehr vorhanden ist.

Der Tod ist kein natürlicher, sondern ein widernatürlicher Vorgang, Trennung Leibes und der Seele, Kohel 12, 7, Strafe der Sünde, Gen 2, 17; Rom 5, 12; 6, 21—23; Jac 1, 15; I Kor 15, 56. Er umfaßt das ganze Elend, das aus der Sünde kommt und mit der Trennung von Gott verbunden ist, Gen 2, 17. Die Bitterkeit des Todes liegt in der Sünde I Kor 15, 56. Des Todes Gewalt hat der Teufel, Heb 2, 14, der Exekutor des göttlichen Zorns. Die Seele kommt in den Hades (Scheol), der Leib verwest, Gen 3, 19. Der Christ ist erlöst vom Tod in jeder Beziehung; er stirbt nicht, Joh 11, 25—26. Der Tod ist seine Erlösung, Rom 7, 24, die Geburtsstunde für das ewige Leben, der Eingang in den Himmel. Der Leib wird in Hoffnung gesät, darum ist und wird dem Christen das Sterben Gewinn, Phil 1, 21, und Lust v. 23.

Vollständig ungläubig und unchristlich ist es, wenn man den Tod betrachtet als den natürlichen Ausgang des Lebens, wie das Plato in seinem Phädo Sokrates in den Mund legt, wenn man verkennt, daß er ein Sold, ein Strafgericht über die Sünde*) ist. Die Ungläubigen suchen sich hinwegzuhelfen über die Bitterkeit des Todes, indem sie sagen, wie schon Cicero es tat, der Tod sei zu vergleichen mit dem Sich ablösender überreifen Frucht vom Zweig. Dem gegenüber ist als christliche Anschauung festzuhalten der Strafcharakter und die Naturwidrigkeit des Todes. —

*) Die Herleitung des natürlichen Todes von der Sünde hat manchem Theologen der alten Kirche Bedenken gemacht. Origenes sieht in ihm die natürliche Folge der menschlichen Organisation und eine ursprüngliche göttliche Einrichtung. Schleiermacher sagte, der Tod ist an sich weder Übel noch Strafe, er wird nur dem dazu, der ihn im Zustand der Sünde erfährt. — In neuerer Zeit hat man auch darauf hingewiesen, daß der Tod in der Schöpfungswelt schon vorhanden war, ehe der Mensch erschaffen wurde. — Das Ziel des Menschen liegt nicht in der natürlichen, sondern in der geistigen Welt. Dieser Übergang, sagt Kirn, wird von Anfang an bestimmt gewesen sein. Die jetzige Art des Übergangs aber steht unter der Sünde; es ist ein Entkleidetwerden statt des Überkleidetwerdens (II Kor 5, 4). Das Grauen vor dem Tode ist mit sittlicher Empfindung vermischt, denn ein Leben, das durch Sünde entstellt ist, hat seine Bestimmung nicht erfüllt.

2. Der selige Eingang der Seele ins Jenseits und ihr Leben daselbst.

Die Fortdauer der Seele nach dem Tode. — Eine Fortdauer der Seele des Menschen nach dem leiblichen Tod leugnet überhaupt nur der Materialismus, die persönliche Fortdauer leugnet der Pantheismus. Die Unsterblichkeit der Seele wurde schon von dem Heidentum zu beweisen gesucht und zwar aus folgenden Gründen:

a) Aus der Einfachheit und Immaterialität der Seele (Plato im Phädo, Cicero).

b) Aus ihrer Anlage und Bestimmung zu einer ewigen Entwicklung (Fähigkeit, das Ewige zu denken und für das Ewige zu leben). Das ist mehr ein Glaubens- als philosophischer Grund.

c) Aus dem Gewissen: Forderung einer Vergeltung, eines Ausgleichs der irdischen Dissonanzen. (Von Tertullian und Kant aufgenommen.)

d) Aus der Geschichte: Übereinstimmung aller Völker und Denker aller Zeiten (Cicero).

e) Aus der Natur: Nirgends Vernichtung. (Kein strenger Beweis).

f) Aus den Geistererscheinungen.

Volle Gewißheit gibt nur die Hl. Schrift. Sie allein gibt Aufschluß, ein vollkommenes Bild, das nicht Traum, sondern Wahrheit, Realität ist.

Das Wesen des Todes ist die Trennung des Leibes von der Seele. Damit spricht man schon mehr aus als die Erfahrung und die empirische Wissenschaft, die sich auf die Beobachtung der sinnenfälligen Wirklichkeit bezieht, beobachten kann; denn diese läßt uns nicht erschließen, wie auch nach der Trennung vom Leibe das Leben der Seele fortdauern kann. So ist es Ausdruck unseres Glaubens und unserer Hoffnung. Der Tod ist Trennung ; die ihres Leibes entkleidete Seele kann noch existieren. Es hat sich zwar je und je der Menschengeist gegen den entsetzlichen Gedanken des Aufhörens, des Nichtseins gesträubt und die alte heidnische Philosophie ist hierin frömmer, als der moderne, bestialische Materialismus, der sich mit dem verlorenen Sohn an Träberkost weidet, dem Tier sich gleichstellt und auch kein anderes Los für sich erwartet und begehrt als ein Vernichtetwerden. Gegenüber diesen Bestrebungen, das Seelenleben für ein bloßes Produkt des leiblichen Lebens auszugeben, z. B. das Denken auf ein Phosphoreszieren des Gehirns zurückzuführen, die Gedanken für die puren Ausscheidungen, Sekretionen der Gehirnmasse, gleich der Galle oder dem Urin zu erklären, ist die antike Philosophie doch ehrwürdig. Der

Dualismus von Leib und Seele ist dem Materialismus ein längst überwundener Standpunkt. Die Tatsache, daß alles Seelenleben abhängt von leiblichen Organen, mißbraucht der Materialismus dahin, daß er ein Seelenleben leugnet. Ist das Seelenleben nicht unterschieden vom Leibesleben, dann ist es klar, daß mit dem Tode auch das Seelenleben aus ist, wie schon die AT Ungläubigen sagten, Weisheit Salom 2, 1. 2.

Dem gegenüber ist aber wie gesagt, die antike Philosophie ehrwürdig: Plato bemüht sich, die Fortdauer der Seele nach dem Tode nachzuweisen. Es wird auch ihm im Phädo von einem Teilnehmer des Dialogs der Einwurf gemacht, daß es auch so sein könnte, daß die Seele etwa das sei, was bei einem Instrument die Harmonie ist. Diese, obwohl verhältnismäßig etwas Geistiges, ist doch ein Produkt vom Stofflichen, also könnte es auch sein mit der Seele, so daß die Seele aufhören müßte nach dem Leibesleben, wie die Harmonie, wenn die Saiten des Instruments zerrissen sind. Dagegen sagt Plato: Wie wäre es aber möglich, wenn die Seele ein bloßes Produkt des Leibes, der leiblichen Organe und deren Funktionen wäre, daß sie sich über den Leib erheben kann in seinem Schmerz, in seinen Lüsten, die sie bekämpft. Da gäbe es keine Willensfreiheit meh , keine Herrschaft der Seele über den Leib und seine Lüste. Da es aber so ist, so muß die Seele etwas Selbständiges sein und etwas Höheres als ein bloßes Produkt des Leibes.

In die Dogmatik aber gehören diese Beweise so wenig wie die Beweise für das Dasein Gottes; als Vernunftargumente haben sie nichts zu tun in der Aussage vom christlichen Glauben; aber doch sind es achtungswerte Versuche, Wahrscheinlichkeitsgründe zu finden, daß die Seele fortdauere. So ist z. B. ein Beweis Platos hergenommen aus der Einfachheit und Immaterialität der Seele; sie kann sich nicht auflösen, da dies nur bei stofflich Verbundenem der Fall sein kann; die Seele aber ist nicht zusammengesetzt. Dagegen hat freilich schon Kant eingewendet, sie könne trotzdem sterben durch allmählige Abschwächung ihrer Kraft, was unterstützt wird, wenn man die Schwächung aller Sinne und geistigen Kräfte bei Greisen sieht. Die menschliche Vernunft kommt dadurch zu keiner Gewißheit; darum sagt schon Sokrates: Wenn es keine Unsterblichkeit gibt, so ist mir der Gedanke süß und tröstlich, daß der Tod eine ewige Nacht ist, aus der man nicht mehr aufwacht, ein langer, glücklicher Schlaf. — Aber gegen den Gedanken des ewigen Schlafs, des Hinsinkens in Nichts, sträubt sich der menschliche Geist. Nur die Hoffnung, wieder aufzuwachen, versüßt den Schlaf.

Ein anderer Beweis ist hergenommen von der Entwicklungsfähigkeit der Seele. Der Geist sei angelegt zu einem „progressus in infinitum", zu einer unendlichen Entwicklung. Diese aber erreicht er im Diesseits nicht, nur den geringsten Teil davon, er müsse deswegen im Jenseits noch fortschreiten. Allein für den kreatürlichen Geist kann es doch keinen progressus in infinitum geben, er muß doch einmal bei der Schranke anlangen. — Wir müssen allen diesen Beweisen gegenüber sagen, mit solchen gebrechlichen Stützen befaßt sich der christliche Glaube nicht. Die Hoffnung der Christen ruht auf fester Grundlage. Im Glauben an den Auferstandenen, und an seinem Wort besitzt er die Hoffnung der Auferstehung für sich; in dem geistlichen Leben, das Joh 4, 14 schon ein ewiges Leben genannt wird, hat er das Unterpfand und den Anfang des ewigen Lebens. Wiedergeburt und Bekehrung ist auf Erden nur ein angefangenes Werk; denn es handelt sich in beiden doch um die Tötung des alten Menschen und Setzung eines neuen Menschen. Wir haben doch als Ziel die Sündlosigkeit, die völlige Ausscheidung des Sündlichen im Menschen, ein Werk das Gott in uns anfängt, kann doch kein bloßer Anfang bleiben. I Joh 3, 14. Der Zweck wäre ja nicht erreicht und das Werk hätte ja keinen Sinn, wenn es nicht zu einer Vollendung käme, wenn wir nicht selig würden. Berufen sind wir zu einer ungetrübten Freude. Hier aber ist keiner ganz rein und vollkommen selig, deshalb muß es ein Leben nach dem Tode geben. Mors est n o n ultima linea rerum. Der Tod wird allerdings die größte Änderung herbeiführen. Der Reiz der Körperwelt, die Betätigung der Organe fehlt ja und keine Versuchung wird mehr zu bekämpfen sein, wohl aber Wunden der Seelen zu heilen Luc 16, 25. Das ist zu sagen gegen den Einwurf, die mit Sünden behaftete Seele könne den Genuß der Gottesgemeinschaft nicht ertragen. Die Gegenwart des christlichen Heilsstandes also, in der wir des ewigen Lebens bereits teilhaftig geworden sind, Joh 5, 24; 6, 27, verbürgt uns auch eine selige Hoffnung des ewigen Lebens. Auf Grund dessen, was wir sind (Gottes Kinder), glauben wir, was wir sein werden I Joh 3, 2. Es ist das Leben der Seele nach dem Tode nicht ein Sprung in der Entwicklung, es ist nur das Offenbarwerden des hier schon gesetzten, wenn auch verborgenen neuen Lebens, Kol 3, 1 f., Rom 8, 23. Ja, was noch rückständig ist, wird vom Apostel Rom 5, 8—11 noch als relativ leichter zu erwirken und eben dadurch als um so gewisser eintretend bezeichnet; denn da wird die Erwirkung der Versöhnung durch Christi Tod als etwas Schwereres hingestellt, als die der Seligkeit durch sein Leben. Jenes war so zu sagen etwas Widernatürliches die Verklärung aber etwas Naturgemäßes. —

3. Der Zwischenzustand.

§ 205. Hier ist zu reden von der vorläufigen Vollendung, wie sie in dem Zwischenzustand, während die Seele ihres Leibes entkleidet ist, und auf ihre Wiedervereinigung mit ihm hofft, möglich ist. Dies kann kein völlig seliger Zustand sein. Außerdem würde mit der Auferstehung des Leibes nichts Besonderes mehr dazu kommen. Es wäre keine Steigerung des seligen Zustandes mehr möglich, und doch rechnen wir ihn zu den Wohltaten, die uns Gott noch aufbehalten hat, daß er uns nicht bloß einen seligen Abschied von diesem Leben, sondern auch die Auferstehung des Fleisches geben werde. Wäre dieses Getrenntsein der Seele vom Leibe schon ein Zustand vollkommener Seligkeit, so würde es unerklärlich sein, daß die Seelen der Märtyrer in Apoc 6, 9—11 diesen Zustand für einen unvollkommenen halten und sehnlich warten auf ihres Leibes Erlösung von Tod und Verwesung Rom 8, 23, II Kor 5, 1 ff. So müssen wir denn nach dem Zeugnis der Hl. Schrift, insbesondere der Apokalypse festhalten, daß dieser Zustand keine vollkommene Seligkeit gewähren kann, eben weil er ein wirklicher status intermedius ist.

Ist's aber so, dann müssen wir auseinander halten eine vorläufige und schließliche Vollendung. Dies geschah zu wenig in der lutherischen Dogmatik und in den lutherischen Erbauungsbüchern. Der Zwischenzustand wird fast vollständig identifiziert mit der Seligkeit, welche nach der Austerstehung des Leibes beginnt, mit dem Eingang in die vollständige Herrlichkeit und Seligkeit des Himmels. (Siehe das Lied: „Jerusalem, du hochgebaute Stadt" usw.). Was braucht es dann noch eine Auferstehung, wenn dadurch zur Seligkeit nichts hinzukommt. Nach der Hl. Schrift ist der Zustand des Menschen erst dann vollkommen, wenn die Seele vereint ist mit ihrem Leibe.

Wir haben in der Hl. Schrift nicht viel Aufschluß darüber, wie es mit diesem Zustand sich verhält, aber wir haben Andeutungen, die tröstlich genug sind, um dem Gedanken an den Tod die Bitterkeit zu nehmen.

Es werden hier folgende Stellen angezogen: L u c 23, 42: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein". Mit diesen Worten des Herrn an den Schächer wird die römische Vorstellung von einem Fegfeuer, einem Mittelzustand, der zur Läuterung und Reinigung der Seele von den ihr noch anhaftenden Makeln dienen soll, also einem Straf- und Läuterungsort der Boden entzogen. Auch ein Schächerleben kann durch Buße so abgebüßt werden, daß der Sünder nach dem Tode sofort in die Seligkeit und in die Gemeinschaft Christi eingehen kann: „H e u t e mit m i r im

Paradiese". (Das kann jedoch nicht das Paradies, das Paulus in der Entzückung schaute, im dritten Himmel sein, denn sonst müßte Christus schon damals gen Himmel gefahren sein.)

Wir ziehen also aus dieser Stelle das Recht, zunächst die römische Lehre vom F e g f e u e r*) für ein bloßes Gedicht zu halten. Bei denen, die in Reue und Glauben abgeschieden sind, beginnt mit dem Erwachen aus dem Todesaugenblick ein Zustand vorläufiger Seligkeit; denn ein Zustand in Gemeinschaft mit dem Erlöser ist das Paradies (es erinnert an die ursprüngliche Reinheit und ungetrübte Seligkeit der Menschen; dazu sollen wir gelangen), wovon die Kehrseite die ist, daß bei den ungläubig Abgeschiedenen damit ein Vorschmack der ewigen Pein beginnt, die aber auch noch einer Steigerung fähig sein muß, die wohl auch mit der Wieder-

*) Ein immaterielles Feuer reinigt nach Clemens Alexandrinus die Seelen in diesem Leben. Origenes verlegt es ins Jenseits und läßt auch die Apostel es durchmachen. — Augustin lehrt ein Reinigungsfeuer als Fortsetzung des Trübsalsfeuers. Gregor der Große erhebt die Existenz des Fegfeuers zum Dogma. Seine Wurzeln liegen im Parsismus und der platonischen resp. neuplatonischen Philosophie II Macc 12, 42—46. Gregor der Große hat sich mit großer Bestimmtheit dahin ausgesprochen, daß die Seelen, die hier auf Erden nicht genug gereinigt sind, dort das Fegfeuer zur Läuterung durchzumachen hätten und daß den Seelen durch Gebete Linderung verschafft werde. Er beruft sich auf Erscheinungen von Personen aus dem Fegfeuer, so wie heute noch die Römischen. Augustinus hat schon jene Stelle I Kor 3, 12—15: „Er selbst aber wird gerettet werden, so doch als durchs Feuer", auf das Fegfeuer bezogen, und darnach gestaltete sich die Vorstellung vom Jenseits, das nach dem Lehrbegriff der mittelalterlichen Kirche 5 Räume bietet: 1. Der Himmel, der wieder dreiteilig ist: der sichtbare (Firmament), der spirituale (wo die Heiligen und Engel sind) und der intellektuelle (wo man im Anschauen Gottes die Seligkeit genießt; 2. das Fegfeuer (purgatorium), wo die allermeisten ihren Zwischenaufenthalt haben, um von den anklebenden Flecken gereinigt zu werden (Plato, Virgil, Seelenwanderung); 3. die Hölle, Strafhölle, wo die hinkommen, die entschieden ungläubig abgeschieden sind, die nicht Frieden mit der Kirche gemacht haben; 4. limbus infantium, der Ort, wo die ungetauft verstorbenen Kinder sich aufhalten, da nach römischer Anschauung auch der unverschuldete Mangel der Taufe verdammlich macht, doch ist dies die damnatio mitissima, die im Beraubtsein des seligen Anschauens Gottes besteht; 5. limbus patrum, der Aufenthaltsort der frommen Väter des AT, (Abrahams Schoß) die im Glauben und Hoffen auf den Messias gestorben sind und die Christus mit sich in den Himmel führte, weshalb dieser Ort nunmehr verlassen sei. Diese Lehren haben die Scholastiker noch weiter ausgebildet. — Auch die Lehre vom Hades ist in der ersten Kirche schwankend. Früher ließ man die Verstorbenen in den Hades kommen. Doch sind Böse und Fromme geschieden (Justin). Tertullian läßt nur die Märtyrer ausnahmsweise in den Himmel kommen.

*

vereinigung des Leibes mit der Seele der Verdammten zusammenfallen wird. Es gibt nur ein „Entweder — oder", Joh 5, 24 ff., ein Drittes gibt es nicht. —

Apoc 14, 13 könnte, wenn die Auslegung feststände, hieher bezogen werden: *μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι*. Die Frage ist nur, ob sich dieses *ἀπάρτι* bezieht auf *ἀποθνήσκοντες*, die Toten, die von jetzt ab sterben im Gegensatz zu den früher Gestorbenen also auf die Gegenwart, die der Seher fixiert; oder auf *μακάριοι*, selig vom Augenblick des Todes an und nicht erst später. In diesem letzteren Fall würde das Gleiche gesagt sein, wie Luc 23, 42. — Weiter müssen wir hierher auch beziehen

Phil 1, 23: „*τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι*". Man sieht, abscheiden und bei Christo sein, fällt dem Apostel in eins zusammen, und der Gedanke eines Zwischenortes im römischen Sinn ist auch hier ausgeschlossen. Eine Gemeinschaft mit dem Herrn ist da, die sich zur hiesigen, durch Wortoffenbarung und Glauben vermittelten, verhält wie Zusammensein mit einem Freund zur Betätigung der Liebe und inneren Verbundenheit bei leiblicher Getrenntheit. Der Apostel möchte an den Ort, wo Christus weilt. Für die Seele ist ja die sinnlich vermittelte Offenbarung nicht mehr nötig. Diese Gemeinschaft ist das höhere Gegenbild jener im Paradies. — Nahe verwandt ist die Stelle

II Kor 5, 1—9: „*οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.*" Dort unterscheidet der Apostel das Entkleidetwerden im Tode und das Überkleidetwerden, er wünscht, verwandelt und verklärt zu werden noch bei Leibesleben; aber er macht sich auch gefaßt auf den Gedanken des Entkleidetwerdens im Tode, und das Entkleidetsein ist eben der Zustand des Todes. Also spricht der Apostel ausdrücklich von einem status intermedius. Das Wallen außer dem Leibe nennt er: Daheim sein bei dem Herrn. Damit ist Tröstliches ausgesagt von diesem Zustand: er ist ein Weilen in der Heimat, im Gegensatz zur Fremde hier. Auch da ist für ein Fegfeuer kein Platz. — Hierher gehört auch

Apoc 7, 9—17, wo gezeigt wird, daß der Zwischenzustand ein seliges Leben sein wird, das von keiner irdischen Beschwerde mehr getrübt ist. Daß es sich in dieser Stelle wirklich um den Zwischenzustand handelt, geht aus dem Ausdruck hervor: „Sie kommen aus großer Trübsal," nämlich aus der Trübsal, die der Antichrist bringen wird über die Christenheit. Zur Zeit des Antichristen aber gibt es noch keine Auferstehung der Toten. — In Betracht ist noch zu ziehen die zweite Hälfte von

Apoc 14, 13: „Selig sind die Toten die in dem Herrn sterben, von nun an.“ Ihr Zustand ist also als ein seliger bezeichnet, und damit begründet: „Ja, der Geist spricht, sie sollen ruhen von ihrer Arbeit.“ Wie also jenes ἀπάρτι auch aufgefaßt werden mag, jedenfalls ist das Folgende ausgesagt von Verstorbenen, und der Todeszustand der im Herrn Verstorbenen ist es, der hier geschildert und beschrieben wird als ein Zustand seliger Ruhe in unmittelbarer Gemeinschaft mit dem Erlöser. Es ist damit ausgedrückt, was die natürliche Folge der Entkleidung vom Leibe ist, daß die irdische Selbstbetätigung aufhört. Das Leben der Seele wird wesentlich ein Innenleben sein; wie im Schlaf hört die Weltbeziehung und irdische Selbstbetätigung auf. Doch wird sie die Erdeneindrücke verarbeiten, denn sie hat das volle Bewußtsein von Vergangenheit und Gegenwart. Die Wunden der Seele vernarben. Christus heilt sie und so wird sie dem Tag ihrer schließlichen Vollendung entgegenreifen. Wie wir zu den Geistern keine Beziehung haben und haben sollen, so verkehrt auch die Seele nicht mit der Welt, nicht direkt; was die abgeschiedenen Geister der selig Gestorbenen noch haben an Weltbeziehung, das wird vermittelt durch Christus, die Engel, und die selig Abgeschiedenen, die ihnen nachfahren. So ist eine Brücke gebildet vom Diesseits zum Jenseits, so können sie Kunde bekommen von dem Ergehen der Ihrigen. Das Organ des Körpers fehlt ihnen und damit die Wirkung auf die Welt zwar, aber nicht auf dem Gebiet des status intermedius. Wie jedoch die seligen Geister untereinander verkehren, sich mitteilen, das wissen wir nicht. Die Frage, ob die Seele während ihres Getrenntseins vom Leibe einen Zwischenleib habe, ist bestritten und man kann nichts gewisses darüber sagen, doch scheint es aus Luc 16, 23 ff. hervorzugehen, wo von Augen, Fingerspitzen und Zunge die Rede ist. Doch ist eine andere Frage, wie weit wir hier in der wörtlichen Ausdeutung gehen dürfen. Man kann auch im AT auf die Erscheinung Samuels hinweisen, wonach die Seele des Abgeschiedenen wohl eine Gestalt haben mag.

§ 206. Wie im Schlaf der Zustand des Menschen sich nicht ändert, sondern der vorhergehende sittliche Zustand konserviert wird, so ist mit dem Ausdruck „Schlaf“, „Ruhen“ auch gegeben, daß zu einer sittlichen Umkehr nach dem Tode keine Möglichkeit mehr sein kann. „Ruhe“ heißt auch nach dieser Seite hin „Stillstand“. Wie der Mensch hier ausgeht, geht er dort ein II Kor 5, 10; Joh 3, 18. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß heiligende Einflüsse auf die Seele ausgehen, damit der sündliche habitus ganz überwunden und ausgetilgt wird, und die vollkommene, sittliche

Ausheilung der Seele stattfindet. Die Bekehrung als größte sittliche Tat kann dort nicht mehr geschehen, wo man ruht, sie gehört in diese jetzige Lebenszeit. Aber es ist kein Seelenschlaf; es ist daher die Lehre von der Psychopannychie (Schlaf die ganze Nacht hindurch nämlich vom Tod bis zur Auferstehung) eine Fiktion, die sich mit der Schrift nicht vereinigen läßt. Sie wird aber von manchen Theologen, scheinbar selbst von Luther geteilt, der bei Johann des Beständigen Tod sagte: „Wenn unser lieber Churfürst aufwacht, so wird es ihm sein, als ob er von der Lochauer Heide von der Jagd käme." Luc 16, 23 ff. zeigt, daß es kein Traumleben ist; denn da finden wir, daß der reiche Mann volles Selbstbewußtsein mit herübergenommen hat; er weiß sich mit sich selbst identisch, er hat auch das Vollbewußtsein, wenn er sich unterscheidet von seinen Brüdern, auch Abraham und Lazarus kennt; dazu kommt aber vor allem die Stelle Apoc 6, 9 und 10, wo die Seelen der Märtyrer unter dem Altare den Herrn um Rache anrufen. Sie träumen nicht, sondern haben ein Sehnen und Warten auf den Tag des Herrn, und wenn sie sich auf diesen Tag vertrösten lassen, so stimmt das alles nicht zusammen mit der Annahme von einem Traumleben.

Noch viel weniger sagt uns die Schrift von dem vorläufigen Zustand der unselig Abgeschiedenen. Es kommt in Betracht Luc 16, 23. Die Stelle sagt zwar zunächst von dem Zustand der im AT unselig Abgeschiedenen etwas aus, aber wir werden daraus schließen können auf den Zustand derer, welche jetzt unselig abfahren. Der Ort der Toten im AT heißt Ἅιδης, der Unsichtbare, im Hebräischen Scheol, von schäāl = „fordern" orcus animas poscens, oder von „Versenkung, Tiefe". Das deutsche Wort Hölle kommt her von hela = der holende Ort. In Luthers Bibelübersetzung wird es sowohl fürs Totenreich, als für den Strafort des Teufels und der Verdammten gebraucht. Dieser Hades befaßt Gottlose wie Fromme, Samuel wie Saul. Doch gibt es im Totenreich gesonderte Orte für die Frommen und Gottlosen Act 13, 36 und 1, 25. Durch eine große Kluft sind sie geschieden Luc 16, 26 cfr Ps 49, 15. Dieses Totenreich wird ähnlich wie in heidnischen Mythologien im AT als ein Ort schattenhaften Lebens angesehen. Ein Ort der Stille und des Schweigens und der Vergessenheit Ps 115, 17, der Finsternis und des Todesschattens Luc 1, 79; Mat 22, 13; Hiob 10, 22. Aber durch die Höllenfahrt und Auferstehung Christi wird dieses Verhältnis geändert. Während früher das Todesreich für Fromme und Gottlose war, so ist darnach das unterirdische Paradies (Christus — Schächer) in den Himmel versetzt worden. Luc 23, 43; II Kor

12, 4. Das Paradies haben wir nun oben zu suchen; alle NT Frommen fahren aufwärts, wo Christus ist, Phil 1, 23. Der Himmel ist nun aller Gläubigen Sammelort, die Hölle und der Hades aber bleibt allein den Gottlosen Mat 25, 41 als Aufenthaltsort, als Gefängnis. Das ist aber auch erst die Vorhölle I Pet 3 19; II Pet 2, 4. In diese Vorhölle kommt man gleich nach dem Tod, alle Unbußfertigen und Ungläubigen, deren Chorführer die in der Sintflut Untergegangenen sind, alle Verfluchten Mat 25, 41, deren Anführer Judas Ps 109, 17—20 cfr Act 1, 16, alle Lasterhaften, Unzüchtigen, Geizigen, Abgöttischen Apoc 22, 15. — Die letzte Strafe ist der Feuersee. In diesem bleiben die Verbannten ewig. Die Schrift nennt den Ort Gehenna (vom Tal Hinnom). Diese eigentliche Hölle wird erst am jüngsten Tag eröffnet; dann wird auch der Hades in den Feuersee geworfen. Der Zwischenzustand der Vorhölle hört dann auf und geht über in die ewige Verdammnis, wo der göttliche Zorn rein verhängt wird. Bis dahin sind sie noch im status intermedius, einem Zustand der Unruhe und des Unbefriedigtseins, wo die Scheingüter, mit denen sie hier ihre Seelen stillten, ihnen genommen sind und desgleichen das einzige, wahre Gut, wo eine sittliche Umwandlung nicht mehr möglich ist, wo der Mensch die letzten Reste des Guten austilgt und reift für den Tag des Gerichts. —

II. Die vorläufige Vollendung des Reiches Gottes auf Erden bei der ersten Wiederkunft Christi.

§ 207. Wie der Einzelne vorerst nur ein vorläufiges Ziel erlangt, so ist auch von der vorläufigen Vollendung der Gemeinde diesseits des Weltendes die Rede; das ist das Millennium, die Vollendung, die gegeben ist mit der Wiederkunft Christi. Es legt sich auch hier in eine Aufeinanderfolge auseinander, was wir gewohnt sind als eines zu betrachten, und was auch nach dem AT ungeschieden beieinander liegt, nämlich die vorläufige Vollendung bei der Wiederkunft Christi, und das Wellende, die schließliche Vollendung. Wir haben ein Recht diese zeitlich auseinanderliegenden Ereignisse betreffs der Vollendung zusammenzuschauen, aber auch Recht und Pflicht, beide zu unterscheiden. Diesen Unterschied mit so plumpen Einwürfen bekämpfen zu wollen, als ob die Annahme einer solchen vorläufigen Vollendung wider einen Hauptartikel der biblischen Lehre, wider die Lehre von der allgemeinen Auferstehung streite, bedarf keiner Widerlegung; denn da wird im Handumdrehen aus der allgemeinen Auferstehung eine gleichzeitige Aller gemacht. Luther lehrte im Katechis-

mus keine erste Auferstehung, denn er sagt im dritten Artikel: „und am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird." Er will damit nur feststellen, daß Niemand im Tode bleibt. — Dem gleich ist die Bekämpfung unserer Auslegung der Schriftstelle vom tausendjährigen Reich, Apoc 20, 1 ff vom Standpunkt der Symbole aus, unter Mißbrauch von Aug. XVII Bei geschichtlicher Auffassung und Auslegung der Symbole kann diese törichte Anschauung gar nicht kommen; denn es wird doch nur der grobe verirrte, judaisierende, damals geschichtlich auftretende Chiliasmus verworfen, wie er sich bei den Anabaptisten Denk, Hetzer, Münzer zeigte, den auch wir verwerfen, aber nicht die biblische Lehre von der ersten Wiederkunft Christi und Aufrichtung seines Reiches auf Erden. Was in der Schrift oft zusammenfällt, besonders im AT, wo der Tag Jahves (Joel 1, 15), der Tag des Gerichts ist und der Tag der Erlösung, das legt sich doch bei näherer Betrachtung in verschiedene Stadien auseinander. Wir müssen somit daran festhalten, daß es eine vorläufige Vollendung der Gemeinde wie des Einzelnen gibt durch die Wiederkunft Christi und diese Wiederkunft Christi bildet mit dem, was damit zusammenhängt, wie in der apostolischen Kirche, so auch bei uns, den nächsten, wenn auch nicht den größten Gegenstand christlicher Hoffnung wenigstens für die Kirche*); denn die vorläufige Vollendung muß an Bedeutung zurückstehen hinter der schließlichen, der Vorsabbath hinter dem Sabbath. Diese Bemerkung ist notwendig gegenüber der mehrfach in neuerer Zeit so schon durch Clöter aufgetretenen Versuchung, die Lehre vom tausendjährigen Reich in den Mittelpunkt der christlichen Hoffnung zu schieben und ihr so eine übermäßige Bedeutung für den christlichen Glauben und das christliche Leben beizulegen. Auferstehung und ewiges Leben sind die größten Gegenstände unseres Glaubens und unserer Hoffnung.

Die Ereignisse der Zukunft nun, die mit diesem nächsten Gegenstand der christlichen Hoffnung in Zusammenhang stehen, sei es, daß sie ihr vorangehen oder nachfolgen, sind nach der zerstreuten Andeutung der Hl. Schrift und der zusammenfassenden Darstellung in der Offenbarung diese, und zwar in folgender Ordnung verlaufende, soweit wir dies festzustellen vermögen:

*) Für den einzelnen Christen ist dies erst dann der Fall, wenn die Zeit der apostolischen Zeit gleicht, das heißt wenn das Kommen des Herrn in naher Aussicht steht. Sonst liegt es ihm näher, an die allgemeine Christenhoffnung sich zu halten.

1. Predigt des Evangeliums unter allen Völkern.
2. Bekehrung Israels als Volk.
3. Der allgemeine Abfall.
4. Der Antichrist und sein Auftreten.
5. Die erste Wiederkehr Christi.
6. Die erste Auferstehung.
7. Das tausendjährige Reich.

Von diesen sieben Stücken stehen 1 und 2, dann 3 und 4 und die letzten drei wieder in engerer Verbindung miteinander.

1. Die Predigt des Evangeliums unter allen Völkern.

§ 208. Sowohl in der großen eschatologischen Rede des Herrn, als auch in den ersten Siegeln der Offenbarung ist die Predigt des Evangeliums als Zeichen des Endes hervorgehoben, wie denn überhaupt die Rede des Herrn, Mat 24, 14 der Kommentar ist zu dem ersten Zyklus der Visionen des Sehers in der Offenbarung. Mat 24, 14 spricht der Herr in dem majestätischen Futur *κηρυχθήσεται* die zweifellose und vollkommene Ausrichtung seines Missionsbefehls aus, er weissagt sie. Dabei ist jedoch zu beachten, daß vom Herrn selber dem Mißverstand gewehrt wird, als wenn die Predigt des Evangeliums unter allen Völkern gleichbedeutend zu fassen wäre mit der Bekehrung aller Heiden, indem er hinzufügt „zu einem Zeugnis über sie". Annahme oder Nichtannahme des Wortes, das aber so verkündigt sein muß, daß eine Entscheidung möglich ist, übt keinen Einfluß aus auf das längere oder kürzere Ausbleiben des Endes. Das war Hudson Taylors Irrtum in seiner China-Inland-Mission, der damit Christi Wiederkunft beschleunigen wollte. — Es ergibt sich noch aus der Stelle, daß der Herr die Ausrichtung des Missionsbefehls in einen ursächlichen Zusammenhang setzt mit dem Weltende. Die Missionstätigkeit wird als etwas das Weltende Bedingendes dargestellt. So muß denn die Mission von dem vollen Ernst des Endes durchdrungen sein. Wer Mission treibt, hilft das Ende herbeiführen.

2. Die Bekehrung Israels als Volk.

Die Bekehrung Israels als Ganzes, nicht aller Einzelnen ist ausgesprochen Rom 11, 25 f. Hier erhalten wir zugleich eine zeitliche Ordnung im Verlauf dieser eschatologischen Ereignisse klar dargestellt. Es

wird hier ausdrücklich die Bekehrung Israels nach dem Eingang der Fülle der Heiden in das Reich Gottes gesetzt, nachdem das Evangelium zu einem Zeugnis für alle Völker gepredigt ist. Dann folgt die Bekehrung Israels, von der wir freilich nicht wissen, auf welche Weise und durch welche Ereignisse sie herbeigeführt wird; ob die Juden erst bekehrt und dann nach Palästina zurückgeführt werden, um den Sturm des Antichrists auszuhalten, oder ob sie nach Palästina zurückkehren, um ein alttestamentlich-theokratisches Reich aufzurichten und dann durch die Stürme des Antichrists zum Christentum bekehrt werden, oder unter den Stürmen desselben bekehrt werden und dorthin fliehen. Unter all den übrigen Anzeichen des Endes ist Israels Bekehrung das exegetisch zweifellos sicherste, so daß es unbegreiflich ist, wie unsere Väter und heute noch einzelne Ausleger behaupten, Rom cap 9—11 sei gar keine Rede davon. Das heißt sich blenden lassen von der überhellen Klarheit der Sonne!

Obwohl I Pet 2, 9 die damalige, wesentlich aus Heidenchristen bestehende Christenheit, Gemeinde der Gläubigen, (der Gegensatz ist hierbei: Gläubige — Ungläubige!), das „auserwählte Geschlecht" und im Galaterbrief 6, 16 „Israel Gottes" genannt wird, so darf man doch nicht, wie unsere Väter nach spiritualistischer Auffassung taten, Aussprüche in Rom cap 9—11 wie „Zion", „Israel" usw. auf die christliche Kirche beziehen; denn dort wird genau unterschieden im ganzen Abschnitt zwischen Juden und Heiden. Aber dies ist nicht die allereinzige Beweisstelle für diese Hoffnung. Wir sehen davon ab, an wie vielen Stellen des AT diese Bekehrung geweissagt ist, weil man da bei den Weissagungen der Propheten einwenden könnte*), es wäre die Bekehrung Israels im Exil zu verstehen; aber wir erinnern an Mat 23, 38—39; das kann doch keinen andern Sinn haben als den, daß Israel schließlich seinen Herrn mit dem Rufe begrüßt: „Gelobt sei, der da kommt" usw., was dann das unvergleichlich höhere Gegenbild sein wird zu der Huldigung eines Teils der Volkes bei'm Einzug des Herrn in Jerusalem. Es ist wie eine lange Nacht der Verstockung, die der Herr ankündigt; aber es ist doch am äußersten Saum des Horizonts eine schimmernde Hoffnung, wie der Schimmer der Morgenröte, der in den Worten liegt: „Ihr werdet mich nicht sehen, bis" usw. (cfr II Kor 3, 15 f.). Damit ist angedeutet, daß es zu dieser Erkenntnis noch kommen wird; denn nicht für immer soll Israel von den Füßen der Heiden zertreten werden. — In Luc 21, 24 ist ein Termin und eine Grenze

*) Diese Einwendung kann aber nimmer gelten von solchen Generalweissagungen wie Lev 26, 41—45; Deut 4, 23—31; 30, 1 ff.

gesteckt für die Zeiten der heidnischen Weltherrscher. Solange diese währen, wird auch die Zertretung Israels dauern. Aber mit dem ἄχρι ist angedeutet, daß es einmal eine Vollendung des Geschickes Israels, eine Bekehrung desselben geben wird. Eine Weissagung, die ja ihre sichtbare und greifbare Folge darin hat, daß dieses Volk, obwohl in allen Ländern zerstreut, doch nicht ausgerottet, sondern, wenn auch mumiengleich, dennoch aufgespart wird für eine große Zukunft. — Und nun können wir auch die Weissagung Sacharjas anschließen; denn jener Vorwand, die Weissagungen der Propheten betreffen die Bekehrung im Exil, ihre Wiederkehr und die Wiederherstellung Jerusalems gingen nur auf die Zeit des babylonischen Exils, paßt hier durchaus nicht, da Sacharja ein nachexilischer Prophet ist, und also seine Weissagung auf die neutestamentliche Zeit geht. Kap. 12, 10 f. besagt: eine große Nationalklage um den Helden Gottes, um ihren Heiland und Messias wird im Volk sein, ein Geist des bußfertigen Flehens wird über das ganze Jerusalem ausgegossen sein. Diese Weissagung ist so hell, daß man sie nicht verkennen kann. Der Evangelist Johannes führt sie auch ausdrücklich an, Joh 19, 37; Apoc 1, 7. Es ist also eine große Buße und Bekehrung vorausgesetzt. Wenn das eingetreten sein wird, dann werden auch, Act 3, 19, die Zeiten der Erquickung kommen und damit wird zusammenfallend sein nach Act 3, 20 das Wiedererscheinen ihres Messias. Dann wird die zerfallene Hütte Davids wieder aufgerichtet werden, und zwar ist es nicht Erquickungszeit der ewigen Seligkeit, sondern eine ins Diesseits noch auf dieser Erde fallende. Wenn ohne vorläufige Seligkeit gleich die völlige käme, dann wäre für die Wiederherstellung Israels, für das Herrschen Christi auf dem Thron seines Vaters David, Luc 1, 31—32; Jes 9, 7, kein Zeitraum in der Weltgeschichte. —

§ 209. Zusatz. Wie schon gesagt, läßt sich nicht bestimmt behaupten, ob Israels Bekehrung vor oder nach seiner Rückkehr in sein Land erfolgen wird. Wenn wir annehmen, daß Israel erst in sein Land zurückkehren und dort die Theokratie wieder aufrichten wird, ist eine Schwierigkeit beseitigt; denn dann hat es sich zum Gesetz bekehrt, und es fällt die Schwierigkeit weg, daß nach Ezech cap 40—44 Israel noch einen Tempel haben soll, in welchem geopfert wird (die alttestamentlichen Opfer), und auch die andere, daß es sich als Volk bekehren wird, denn die Bekehrung ist dann keine Schwierigkeit, wenn es gleichsam eine kompakte Masse bildet (und nicht überall zerstreut ist). Aber man begreift nicht recht, durch welches Ereignis eine Rückkehr der Juden in ihr Land veranlaßt und ermöglicht werden könnte unter den gewöhnlichen Zeitläuften. Man könnte zwar denken, daß die Antisemitenbewegung eine solche Heftigkeit annimmt, daß die Juden aus den Völkern ausgestoßen werden, wie es einst — menschlich be-

trachtet — in Ägypten geschah. Oder aber daß der Zionismus oder andere Umstände wie der Kapitalismus mächtiger Juden politische Verhältnisse ausnützen werden. Dann müßten die Juden allerdings wieder Ackerbau treiben lernen. Das sind aber nur Annahmen. Auch wenn Israel v o r seiner Bekehrung zurückkehrte in sein Land, so könnte man sich diese Rückkehr doch nicht denken, ohne daß vorher eine Bewegung durch das ganze Judenvolk geht und die Juden eine andere Stellung zu Christus „dem größten Juden" einnehmen. So gut aber eine Bewegung zur Rückkehr stattfinden kann, so gut ist auch eine geistliche Bewegung zur Bekehrung des Judenvolkes möglich, sonderlich bei den jetzigen Verkehrsverhältnissen. Würde ihre Bekehrung noch in der Zerstreuung stattfinden, dann wäre die Rückkehr nach Palästina der Lohn, oder die Antwort Gottes auf ihre Bekehrung. Es läßt sich auf diese Frage eben noch keine bestimmte Antwort geben.

Unsere Alten haben behauptet mit nur wenigen Ausnahmen, daß eine allgemeine Bekehrung des jüdischen Volkes nicht zu erwarten sei. Ihre Gegengründe dafür sind freilich sehr dürftige. Die Auslegung der hierher gehörigen Schriftstellen ist eine gewaltsame. Unter „sein Volk" Rom 11, 2 verstehen sie d i e Juden, von denen Gott vorauswußte, daß sie glauben würden. Sie weisen auf I Thess 2, 15. 16 hin, wo es heißt, „der Zorn ist schon endlich über sie gekommen", was aber doch nur auf die Zerstörung Jerusalems bezogen werden kann, die damals, als der Apostel schrieb, noch bevorstand. Man bedenke, was dies für eine Katastrophe war! Schlimmer noch als die erste Zerstörung. Es heißt nicht, daß die Juden verdammt sind, denn dann wäre überhaupt keine Bekehrung von Juden mehr möglich, und diese Möglichkeit leugnen doch selbst unsere Alten nicht. — Sie sagten ferner, es liege ein Fluch auf den Juden, der nämlich, den sie selbst auf sich herabbeschworen haben (Mat 27, 25); es sei also unglaublich, daß eine Bekehrung vieler oder gar aller Juden zu erwarten sei. Das wäre aber ja auch gegen die Bekehrung der vielen Juden an Pfingsten und seit Pfingsten! — Ferner verwenden unsere Alten Luc 21, 32 als Gegengrund. Wir sehen in der Verheißung dort ein Zeichen dafür, daß Gott mit den Juden noch Großes vorhat, darum erhält er sie in ihrer Eigentümlichkeit, während andere Völker sich rasch verschmelzen. Unsere Alten aber sehen aus der Stelle freilich nicht ganz mit Unrecht, daß das Geschlecht der beschnittenen Juden bis zum Ende bestehen müsse und es sei also von einer Bekehrung keine Rede. Es muß ja alles erleiden und wird doch erhalten und endlich bekehrt. — Ein fernerer Einwurf unserer Alten, der aber schon oben widerlegt wurde, ist es auch, wenn sie sagen, daß bei der Zerstreuung der Juden in aller Welt eine Bekehrung derselben nicht denkbar sei. Sie weisen auch auf die Stellen hin, wo von einem Rest die Rede ist, Rom 11, 5; Jes 11, 11 usw. und sagen: wenn es nur ein Rest ist, so ist es nicht das ganze Volk. Dagegen ist zu sagen, der Rest des Volkes ist das Volk, Jes 6, 13. Doch in Rom 11, 5 spricht ja der Apostel von der Gegenwart Israels, da der Apostel lebte; da war es nur eine übergebliebene Schar von Gläubigen. Anders verhält es sich jedoch mit der Endzeit. Ferner sagen sie, die letzte Zeit sei eine Zeit des größten Abfalls, da könne von einer großen Bekehrung die Rede nicht sein. Aber es fällt doch nicht alles ab, zumal ja viele Christum durch das

Martyrium preisen werden. Ein weiterer Einwurf: Wenn Gott das Volk Israel noch bekehren wollte, warum schiebt er denn dann die Bekehrung so lange hinaus; er hat ja mit dem ganzen Volk einen Gnadenbund gemacht? Diese Hinausschiebung der Bekehrung widerspräche ja der Lehre von der allgemeinen Gnade, insofern viele keine Gelegenheit zum Heil hätten. Aber: es gibt ja auch ein Gericht der Verstockung, und der Apostel sagt ausdrücklich, daß dasselbe zeitweilig über Israel verhängt worden sei. Der Stelle Hos 3, 4 f. suchen sie dadurch gerecht zu werden, daß sie einmal sagen, hier sei nur von den zehn Stämmen die Rede, die doch nicht das ganze Israel seien; dann beziehen sie diese Stelle auf die assyrische Gefangenschaft, in der die zehn Stämme spurlos verschwunden seien, auch sagen sie, der Ausdruck „letzte Zeit" bedeute die Zeit des NT überhaupt. — Auch Rom 11, 26 wird von ihnen zu entkräften versucht. „Ganz Israel" sei hier von dem geistlichen Israel, der aus Juden und Heiden gesammelten Kirche, die Gal 6, 16 „Israel Gottes" genannt wird, ausgesagt. Da sie aber selbst sahen, daß diese Erklärung zu gewaltsam sei, und unter Israel doch das von Abraham leiblich abstammende Volk verstanden werden müsse, gaben sie noch eine andere Erklärung. Sie sagen, es trage des Apostels Wort seine Beschränkung in sich selbst. Es heiße nämlich, Gott habe sein Volk nicht verstoßen, das er erwählt hat, und ein Rest bleibe übrig nach der Wahl der Gnaden. (Neben der Wahl der Gnaden Jes 66, 5 redet die Weissagung doch aber auch von der Gesamtheit z. B. Ezech cap 36—37. Eine Wahl der Gnaden gab es zur Zeit des Apostels; einzelne Gläubige aus den Juden immer, aber keine jüdisch-christliche Gemeinde mehr). So bekäme also das elfte Kapitel nach der Auslegung unserer Alten den großartigen Sinn: Ganz Israel, von dem Gott voraussah, daß es glauben werde, wird selig werden. Das aber habe sich schon erfüllt im Laufe der Kirchengeschichte. Die einzelnen würden dann am Ende summiert. Aber dann ginge ja das „Geheimnis" zugrunde, von dem der Apostel redet, auch heißt es ausdrücklich, daß Israels Bekehrung stattfinden werde, wenn die Heidenkirche vollzählig ist. Endlich deuten sie das „bis daß" als: „während dem". So sei es auch in Ps 110, 1 zu deuten. Gleichwohl aber ist festzuhalten, daß „bis" immer eine Grenze andeutet, auch in Ps 110, 1; denn nach I Kor 15, 24 f. kommt eine Zeit, wo auch das Regiment Christi aufhört.

Es hing diese Ansicht der meisten unserer Alten mit dem Gegensatz gegen die Schwärmerei der Chiliasten zusammen und ist daher auch erklärlich. —

3. Der allgemeine Abfall und 4. der Antichrist und sein Auftreten.

§ 210. Die nächste Tatsache ist der große Abfall inmitten der heidenchristlichen Kirche, II Thess 2, 3, Dan 8, 23. Es muß dieser Abfall ein Gericht Gottes sein über die, die seines Wortes, seiner Kirche und Gnade satt und überdrüssig geworden sind und in bewußter Abkehr von Christo und seiner Kirche ein modernes Heidentum aufrichten, das sich auf materialistischen Boden stellt. Man wird wohl sagen dürfen, in diesem

Glaubensabfall leben wir jetzt schon, wenn auch noch immer starke Gegenwirkungen stattfinden. Am nächsten war man diesem Abfall am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, wo in grauenerregender Weise Gottlosigkeit im vollsten Sinn des Wortes in der französischen Revolution herrschte, als auch Abfall von allen göttlichen Ordnungen. Aber es trat noch einmal ein Zurückdrängen der wilden, antichristlichen Fluten ein. In der russischen Revolution und unter der Herrschaft des Bolschewismus haben sich diese Greuel erneut. Seit diesen Revolutionen haben wir ein Vorbild von dem, was im größten Maße eintritt am Ende. Der große Massenabfall innerhalb der Heidenchristenheit, innerhalb deren sich ein zweites, modernes Heidentum breit machen wird, noch greulicher als das erste alte, weil es nicht bloß Abfall von der Naturoffenbarung, sondern auch von der Offenbarung in Christo ist.

Aus diesem allgemeinen Abfall wird dann der Antichrist hervorgehen. Das Antichristentum, das seit den Tagen der Apostel da ist, I Joh 2, 18, wird sich verdichten und zusammenballen zu einer antichristlichen Persönlichkeit. Unsre Väter haben sich den richtigen Blick in die Zukunft dadurch verschlossen, daß sie nach der in den antirömischen Kreisen herrschenden Auslegung in Rom das Babel, und in dem Papst den Antichrist sahen. Da in der Stelle, auf der sie fußten, in der Tat das Auftreten des Antichrists, sein Wesen, sein Treiben als eine Art neuer Religion und Kultus dargestellt wird, so war die Annahme verzeihlich; denn nach II Thess 2, 4 ist das Antichristentum mit einem religiös-gottesdienstlichen Nimbus umkleidet. Er erscheint ja als der, der sich in den Tempel Gottes setzt, und sich für Gott ausgibt. Aber wenn wir auch gerne zugeben, daß das Papsttum antichristlichen Charakter*) hat, der sich in Selbstvergötterung und Vergötterung seitens seiner Anhänger offenbart und deswegen die Bezeichnung des Papstes als eines Antichrists nicht zu weitgehend ist, so liegt doch der Irrtum unsrer Väter darin, daß sie nicht beachten, daß

*) Es wäre aber ganz verkehrt zu meinen, daß nur in der römischen Kirche Wirkungen des Antichrists zu erkennen seien; es steht vielmehr so, daß gegenwärtig im Bereich des Protestantismus die Hauptwirkungen zu erkennen sind: alle die Lehrer und Prediger, welche Jesum nicht als den Sohn Gottes anerkennen und alle diejenigen, welche das Wort Gottes meistern und nicht als Wort der Wahrheit anerkennen und sich ihm nicht unterwerfen wollen, stehen unter dem Einfluß des antichristischen Geistes und lassen den römischen Mitchristen ihre von der Reformation bekämpfte Kirche als den Hort der Wahrheit erscheinen. Der Abfall von Gott hat in der protestantischen Christenheit schon seit langem begonnen. — Siehe Deinzer: Schriftmäßige Belehrung über den Antichrist.

hier nur von einer Person die Rede ist: „ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος, ὁ ἄνομος." Sie übersehen, daß die ganze Schilderung des Antichrists im NT an die Weissagung Daniels angelehnt ist. Dort aber erscheint er als ein weltlicher Herrscher, Dan 7, 8 ff., 11, 36—38, der sich auf seine kriegerische Stärke verläßt. Wäre das Papsttum darunter zu verstehen, dann würde der Antichrist eine Kollektivperson, eine ganze Papstreihe sein, was aber ein Unding ist. Wir entnehmen dieser Stelle, daß auch der Antichrist einen Kultus einführt, dessen Gegenstand er selber ist. Er wird weiter geschildert als ὁ ἄνομος, der alle göttliche Ordnung über den Haufen wirft: Ehe, Familie, Eigentum, Obrigkeit, Recht, diese sittlichen Ordnungen des Völkerlebens, die dem christlichen Volkstum noch einen Halt geben. (Die sozialdemokratischen Grundsätze wie Eigentum ist Diebstahl, Umsturz, freie Liebe, gehen darauf hinaus.) So wird der Antichrist schon von Daniel geschildert; er wird Zeit und Gesetz ändern, er wird nicht achten der Frauenliebe und Ehe. An Stelle der sittlichen Rechte wird er seine Willkür setzen, Dan 11, 36. Er wird tun, was er will. Das bahnt sich schon jetzt an, wo der Wille der Masse als Recht, als Gesetz gelten soll; er wird schließlich seine eigne und individuelle Willkür setzen an die Stelle der Masse. So hat der neutestamentliche Antichrist sein Vorbild in Antiochus Epiphanes, wenn dort bei Daniel nicht schon die Schilderung des alttestamentlichen Antichrists in die des neutestamentlichen übergeht. Jetzt ist allerdings noch eine aufhaltende Macht da, ein ὁ κατέχων und τὸ κατέχον, II Thess 2, 7 und 6, was, wie manche Ausleger meinen, die sittlichen Ordnungen im Völkerleben oder des christlichen Staates sind, wenn man nicht nach Dan 10, 13 an den guten Engel denkt, der sie aufrecht erhält.

Als ein Weltherrscher wird der Antichrist dargestellt in der Offenbarung. Sie stellt die Weltherrschaft dar unter dem Bild eines Tieres mit sieben Häuptern, auf deren letzterem zehn Hörner sich befinden, besonders Apoc 13, 1; 17, 3. Nur darin ist ein gewisses Schwanken, daß einmal das Tier als Repräsentant der Weltmächte in ihren verschiedenen Gestalten erscheint Apoc 17, 9—10 und das andere Mal identifiziert wird mit dem letzten Reich, Apoc 17, 11. Das aber ist keine sachliche Verschiedenheit, weil die antichristliche Herrschaft nur eine Zusammenfassung aller vorhergehenden Weltmächte ist. In dieser Stelle werden uns dann auch die Häupter und Hörner gedeutet. Die sieben Häupter sind sieben Berge, d. h. sieben Könige. Natürliche Berge können es bei dieser Zusammenstellung nicht sein, so nahe auch der Gedanke liegt, die Sieben-

hügelstadt Rom darunter zu verstehen, sondern nach der Bildersprache des AT z. B. Jerem 51, 25, bedeutet „Berg" einen Herrschaftssitz, den Mittelpunkt eines Reiches. (In Ps 68, 16 ff. ist der Berg Zion der Mittelpunkt des Gottesreiches, der Berg Basan = heidnisches Weltreich.) König ist der persönliche Mittelpunkt, Berg der örtliche. Demnach haben wir hier sieben Gestaltungen des Weltreichs mit sieben Weltherrschern, die als selbständige Repräsentanten ihrer Reiche zu gelten haben. Zur Zeit, da der Seher schrieb, waren schon fünf gefallen; das gibt Anlaß zur Bestimmung der zweiten Hälfte des zehnten Verses. Das römische Reich, das zu seiner Zeit bestand, ist das sechste, das fünfte zunächst untergegangene das seleuzidische (Antiochus Epiphanes, Antiochien), das vierte das griechisch-mazedonische, Alexander von Babylon, von wo aus er die übrige Welt erobern wollte; das dritte ist das medo-persische (Cyrus—Susa, die Hauptstadt); das zweite ist das babylonische (das Tier mit dem menschlichen Herzen, Nebukadnezar = Babylon), das erste ist das assyrische (Salmanasser = Ninive). Das sechste setzt sich fort in dem west- und oströmischen Reich nach Daniel 2, 41 f., wo die Füße als eine Fortsetzung des sechsten Reiches zu betrachten sind, aber nicht als reine Fortsetzung, sondern in Völkervermischung; das römische vermischt sich mit germanischen und slavischen Elementen. Das siebente muß eine Weile bleiben, und dann kommt der Antichrist als der achte, aber doch als einer von den sieben, der schon dagewesen ist, also wie Hofmann wollte, möglicherweise Antiochus Epiphanes, der aus dem Grabe ersteht. Das Tier aus dem Abgrunde und das Haupt, das den Antichrist darstellen soll, trägt zehn Hörner = Könige, die ihr Reich noch nicht empfangen haben und dem Antichrist ihre Macht zur Verfügung stellen, Apoc 17, 12 ff. Diese zehn Könige sind die äußersten Ausläufer des römischen Reiches; wenn daher die europäische Landkarte diese Zehnzahl selbständiger Reiche aufweist, so hat man darin ein Anzeichen, daß der Antichrist und das Ende bald kommt.

§ 211. **Die Weissagung vom Antichrist bei Daniel und in der Offenbarung.**

M. Deinzer in der „Schriftgemäßigen Belehrung über den Antichrist" führt des näheren folgendes aus: Der Antichrist beginnt seine Herrschaft mit der Verfolgung der Gläubigen, der Heiligen des Höchsten, welche ihm bis zu einer bestimmten Zeit preisgegeben werden. Seine Feindschaft gegen Gott tut sich weiter kund in der Lästerung Gottes und endlich in der Änderung von Zeit und Gesetz. Was unter letzterem zu verstehen sei, haben seinerzeit die Vorgänge in der französischen Revolution 1789 gelehrt, da man die Jahre nicht mehr nach Christi Geburt zählte, sondern nach dem Beginn der Revolution und nicht mehr

die Schöpfungswoche von 7 Tagen einhielt, sondern dafür eine Woche von 10 Tagen. Unter der Änderung von Gesetz hat man die Aufhebung der Gottesordnungen, unter deren Herrschaft das Leben der Menschheit verlief (Ehe, Autorität der Eltern, Eigentum) zu verstehn. Dan 7, 25 wird die Dauer dieser Herrschaft auf eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit angegeben. Darunter sind wohl Jahre zu verstehn, und es mag das erste Jahr der Entstehung seiner Herrschaft dienen, die beiden nächsten mögen ihn in den dauernden Besitz derselben zeigen, das letzte halbe Jahr deutet vielleicht darauf hin, daß in diesem Abschnitt die von ihm hervorgerufene Not und Bedrängnis ihren Höhepunkt erreicht. — Daniel verkündet auch das schließliche Eingreifen Gottes des Höchsten. Dem Antichrist und den Weltreichen überhaupt in ihrem gottfeindlichen tierischen Charakter wird gewaltsam ein Ende gemacht, ein Gericht wird über sie gehalten. Eine in des Himmels Wolken kommende, einem Menschensohn gleichende Persönlichkeit erhält das Reich über die Welt, und die Heiligen, für die Gott eingetreten ist, nehmen das Reich ein. Dieser Menschensohn ist nach Mat 25, 31 und 26, 64 der Herr Christus.

Nach dem achten Kapitel des Propheten Daniel haben diese Vorgänge der Endzeit ein Vorspiel in der Zeit des dritten Weltreiches, des griechischen. Schon zur Zeit der vier aus dem Reiche Alexanders des Großen hervorgehenden Reiche kommt aus einem derselben ein kleines Horn hervor, das sehr groß wird gegen Mittag, gegen Morgen und das werte Land; und ein König kommt auf, in welchem die Feindschaft gegen den Gott des heiligen Volkes und gegen seinen Dienst sich offenbart. Das Volk Gottes war unter Cyrus aus der babylonischen Gefangenschaft heimgekehrt und der Dienst Gottes hatte in Jerusalem wieder seinen Anfang genommen. Aber durch den aus dem griechischen Weltreich erstehenden gottfeindlichen König wurde das tägliche Opfer weggenommen, das Heiligtum verwüstet und das heilige Volk zertreten. Alles dies trat ein unter dem syrischen König Antiochus Epiphanes, gestorben 164 vor Christi Geburt. — Besonders bemerkenswert ist, daß diese Bedrängnis und dieser Feind des heiligen Volkes auf ein Strafgericht über den im Volke Gottes um sich greifenden Abfall kommt. Wenn die Übertreter überhand nehmen, wird er aufkommen, zur Zeit des letzten Zornes. Es scheint aber als gingen die Schilderungen von diesem Vorläufer des Antichrists unvermerkt auf die Schilderungen des Antichrists selber über, wenn es Dan 8, 25 heißt: Er wird sich auflehnen wider den Fürsten aller Fürsten, aber er wird ohne Hand zerbrochen werden. — Sowohl in cap 7 wie in cap 8 wird der geweissagte Feind Gottes und seines Volkes mehr allgemein geweissagt; in cap 10—12 dagegen trägt er bestimmte geschichtliche Kennzeichen an sich und wird sein Auftreten in den Gang der geschichtlichen Entwicklung hereinbezogen. Die Römer haben den Antiochus Epiphanes in seinem Siegeslauf aufgehalten, da will er wenigstens im heiligen Volk unumschränkter Herrscher und Gebieter sein und so zieht er die abtrünnigen Juden an sich und verfolgt die Gläubigen, welche auf seinen Plan, die griechische Religion im heiligen Volk und die griechische Kultur einzuführen, nicht eingehen wollen. Antiochus Epiphanes wollte also dem besonderen Charakter des heiligen Volkes ein Ende machen, ein Versuch, worin sich recht ein antichristlicher Geist geoffenbart hat. — Ähnlich wie in cap 8, nur noch deutlicher, geht schließlich die Weissagung von dem gottfeindlichen Unternehmen dieses Fürsten über in die Schilderung

des Antichrists selber. Dan 11, 36 heißt es wie 7, 25: „Er wird wider den Gott aller Götter greulich reden" und wie in 8, 19 und 23 ist sein Auftreten die Folge eines göttlichen Strafgerichtes. Und wie er sich 8, 11 und 25 gegen den Fürsten aller Fürsten erhebt, so erhebt er sich auch jetzt wider den Gott aller Götter. Er wird 8, 25 ohne Hand zerbrochen nach 12, 1 durch das Eingreifen des großen Fürsten Michael, der für das Volk Gottes steht. Und die Bestimmung der Zeit, während welcher der Antichrist herrscht 7, 25 kehrt auch 12, 7 bei der Gewaltherrschaft dieses Königs wieder. Aus dem allen hat man den Schluß gezogen, daß der aus dem griechischen Reich aufkommende Gottesfeind und der aus den letzten Ausläufern des römischen Reiches aufstehende ein und dieselbe Person ist. Sein erneutes geschichtliches Auftreten wäre allerdings etwas Geheimnisvolles, nie Dagewesenes, wozu Apoc 17, 8 paßt. Dieser gottfeindliche König erhebt sich gegen alles, was bisher Gott hieß und wird einen neuen Gottesdienst einführen. Von der Beihilfe zu solchem Tun macht er die Ehrenstellung auf Erden abhängig. Zuletzt wird durch das Eingreifen der Engelscharen Gottes ihm ein Ende gemacht, und niemand wird ihm helfen.

Auf Daniels Weissagungen vom Antichrist nimmt auch Jesus Bezug in seiner Rede, mit welcher er auf die Frage der Jünger: „Welches wird das Zeichen sein deiner Zukunft und der Welt Ende?" Antwort gibt Mat 24, 15: „Wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung, davon gesagt ist durch den Propheten Daniel, daß er stehe an der heiligen Stätte." Der Herr bezieht sich hier auf Dan 9, 27, wo dieses Ereignis dargestellt wird als Strafgericht über das christusmörderische Volk. Daß es aber nicht mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 nach Christus gleichzusetzen ist (das mag nur ein Vorspiel gewesen sein) ergibt sich daraus, daß ja der Herr in seiner Rede vom Ende der Welt reden will. Wir werden also auch die Ausführung des Herrn in dieser seiner Rede vom Ende, wo sie die letzte Drangsal schildert, zu verstehen haben von der antichristlichen Zeit. Doch kommt der Herr nicht auf die Einzelperson des Antichrists zu sprechen, statt dessen redet er von dem Aufstehn falscher Christi, von denen sich die vom Antichrist bedrängten Gläubigen nicht dürfen verlocken lassen, sowie von dem Aufstehn falscher Propheten, von deren Auftreten in der Endzeit wir hier zum erstenmal in diesen Weissagungen hören. Außerdem hebt der Herr hervor die Schrecklichkeit dieser letzten Zeit; es wird eine einzigartige Trübsalszeit sein; die Trübsal wird so hoch steigen, daß eine Verkürzung derselben eintreten muß, wenn überhaupt noch ein Rest der Menschheit erhalten bleiben soll. Das Ende derselben und die Errettung bringt dann die Erscheinung des Herrn in seiner Herrlichkeit.

Die ausführlichste Belehrung über den Antichrist erhalten wir von der Offenbarung St. Johannis in dem Abschnitt von cap 11 bis 13 und 17 und 19.

In cap 13 erscheint er als die Zusammenfassung aller in den bisherigen Weltmächten beschlossenen Gewalt. Ein Tier sah der Seher, cap 13, aus dem Meere steigen mit 7 Häuptern und 10 Hörnern; auf den Hörnern 10 Kronen, auf seinen Häuptern Namen der Lästerung. Die 7 Häupter bilden ab die Reihe der 7 Weltmächte, die uns aus Dan cap 2, cap 7 auch cap 8 bekannt sind; sie stehen

im Zusammenhang, die Errungenschaften des einen gehen auf die nachfolgenden über. — Mit den 10 Hörnern werden abgebildet 10 Könige, die zugleich mit dem Tier eine Königsherrschaft empfangen und mit ihm aufs innigste verbunden sein werden. Das Reich des Antichristen wird also eine Art Staatenbund darstellen.

Das Tier selber kommt nicht aus der auf Erden lebenden Menschenwelt, sondern aus dem Abgrund, d. h. also aus der Stätte, in der sonst Gottfeindliches verschlossen wird Luc 8, 31; hiermit stimmt überein, daß seine Zukunft geschieht mit den Kräften des Satans II Thess 2, 9. Hier in der Offenbarung fallen alle Hüllen; es ist der Erwählte des Teufels, der aus dem Völkermeer in dieser Ausrüstung mit den Werkzeugen der reißenden Tiere aufsteigt. Der Drache gibt ihm seine Kraft; er gibt ihm sogar seinen Thron. Ein wunderbarer Vorgang spielt sich vor den Augen der Welt ab: Eines der Häupter dieses Tieres trägt eine Todeswunde, aber diese Todeswunde wird heil. Es kann sich aber diese Aussage auch beziehen auf sein zum Tode verwundetes Reich. In dieser Persönlichkeit ist also der Tod überwunden. Es ist verständlich, daß infolge davon die ganze Erde in höchster Verwunderung herzuläuft und zur Anbetung des Tieres und seines Schutzherrn sich verführen läßt. Von allen wird erkannt, es sei ganz aussichtslos, diesem Herrscher mit Gewalt begegnen zu wollen; da ihm niemand zu widerstehen vermag, wird er der Welt als Friedensbringer erscheinen, und als solcher von ihr verehrt werden; er ist der „Heiland der Welt". Seine Gewalt erstreckt sich über alle Geschlechter, Sprachen und Heiden. Die einzigen, die ihm widerstehen, sind die Heiligen, die wir aus Dan 7, 21 kennen, die aber nicht mit Waffengewalt Widerstand leisten, sondern durch das Bekenntnis zu Christo bis in den Tod cap 13, 10; 15, 2. Die Dauer dieser Drangsal, welche über die Heiligen kommt, ist dieselbe wie bei Daniel: 42 Monate, $3^1/_2$ Jahre.

Wir lernen aber cap 13 noch eine andere gottfeindliche Persönlichkeit der Endzeit kennen, eine Persönlichkeit nämlich, welche das f a l s c h e P r o p h e t e n t u m in sich zusammenfaßt; auch diese wird als Tier bezeichnet, sie steigt aber nicht aus dem Abgrund auf, sondern von der Erde, d. h. sie entstammt der natürlichen geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Äußerlich gleicht sie dem Lamm. Sie gehört also dem Stand der Geistlichen an oder gibt sich doch als Angehörigen desselben, ihr Wesen aber ist dasselbe wie das des Drachen. Dieser falsche Prophet verherrlicht den Antichrist durch einen neuen Kultus, zu welchem er die Menschen durch große Zeichen verführt. An Stelle der Verehrung Gottes wird also von ihm die Verehrung des Antichrists gesetzt. Das Bild desselben wird aufgestellt, und dieses Mal ist es kein stummes Bild wie sonst die Götzenbilder der Heiden; dieses Bild redet. Unweigerlich bei Strafe des Todes muß jeder Erdenbewohner diesem Bild des Herrschers die Ehre der Anbetung erweisen, und nur derjenige hat noch auf Erden ein Recht zu leben, der sich öffentlich und vor aller Welt als Untertan dieses Herrschers ausweist. Zu diesem Zweck hat ein jeder entweder den Namen des Tieres oder die aus dem Zahlenwert der Buchstaben des Namens sich ergebende Summe, nämlich 666, entweder auf seiner rechten Hand oder auf seiner Stirne anbringen zu lassen; ein Sklavenzeichen! Schon die Kaiser Roms ließen sich göttlich verehren. Die Christen, welche solche Ehre verweigerten, wurden

als ungetreue Untertanen mit dem Tode bestraft; aber sie ließen die anderen Gottheiten neben sich bestehen. Der Antichrist stellt sich als einzige Gottheit dar.

Was St. Paulus II Thess 2 über die Forderung des Antichrists, ihm göttliche Ehre zu erweisen, sagt, finden wir also cap 13 der Offenbarung näher ausgeführt.

Jene Verführung der Welt zur Anbetung des Antichrists und des Drachen, der hinter ihm steht, findet jedoch nicht statt, ohne daß nicht, nach cap 14, 9—12, eine ernstliche Warnung Gottes vor diesem Teufelsdienst vorhergegangen wäre.

Es ist in der Behandlung von Apoc cap 13 noch nicht der Zusammenhang desselben mit cap 12 in Betracht gezogen und doch besteht ein enger innerer Zusammenhang zwischen den Vorgängen der beiden Kapitel. Zu den Maßnahmen, welche der Drache cap 13 ergreift, scheint er bewogen zu werden durch das unmittelbar vorhergehende Ereignis seiner gewaltsamen Verstoßung aus dem Himmel. Es liegt ein Geheimnis über der Tatsache, daß der Satan bis zu jenem Ereignis eine Stätte im Himmel hatte; sie wird aber nicht bloß durch Hiob cap 1, 6 und 2, 1 bestätigt, sondern auch durch Stellen wie Luc 10, 18 und besonders durch cap 22, 31. Nun aber wird er aus dem Himmel gewaltsam entfernt. Raum war für ihn im Himmel nur deswegen, weil Anklagen gegen die Gläubigen erhoben werden konnten und nur solange sie erhoben werden konnten. Nun aber haben sie den Ankläger überwunden durch das Blut des Lammes und durch ihren Märtyrertod. Durch Christi Blut gereinigt, haben sie durch ihren Zeugentod einen Beweis völliger Glaubenstreue abgelegt, es gibt jetzt nichts mehr zu verklagen, und so hat der Verkläger keinen Raum mehr im Himmel.

Diese Verstoßung aus der Herrlichkeit der himmlischen Welt übt nun auf den Satan die Wirkung aus, daß er sozusagen, offen mit Gott bricht und ein Gegenreich gegen Gott und seinen Christ auf Erden aufrichtet, d. h. seinen längst gefaßten Plan zur Ausführung bringt.

Eine sehr schwierige Frage ist es, wen man unter den siegreichen Gläubigen cap 12, 11, die ihr Leben nicht geliebt haben bis in den Tod und dadurch dem Teufel die Möglichkeit weiteren Verklagens genommen haben, zu verstehen hat. Man könnte an die in der Zeit der antichristischen Herrschaft getöteten Gläubigen denken; allein diese letzte Verfolgung tritt erst nach Aufrichtung des antichristischen Reiches ein, während der Sturz des Teufels aus dem Himmel schon infolge eines vorhergehenden Sieges der Gläubigen geschehen ist. Es gibt verschiedene Möglichkeiten der Erklärung: entweder wird der in der antichristischen Verfolgungszeit erfochtene Sieg der Gläubigen als unumstößlich sicher vorausgenommen, in ähnlicher Weise wie sonst in der Weissagung, die durch den Herrn und sein Leiden geschehene Erlösung z. B. Ps 22 bereits als Tatsache behandelt wird, oder aber, es geht dem Aufkommen der antichristischen Herrschaft noch einmal, wie beim Eintreten des Christentums in die Welt, eine Zeit der Verfolgung der Gläubigen voran, nach Mat 24, 9, in der man die Gläubigen für die eintretenden schweren Plagen gewissermaßen verantwortlich machen wird, die Gläubigen aber ihre Treue bis zum Tode beweisen werden. Mit dieser letzten Verfolgung könnte Gott das Maß der durch die ganze Kirchenzeit hindurchgehenden Verfolgung für erfüllt ansehen und nunmehr dem Verklagen ein Ende machen. Es ist aber auch möglich, daß jene Worte „sie haben ihr Leben nicht geliebt bis in den Tod“, sich

beziehen auf das unter den größten Todesgefahren sich bekehrende Volk Israel der Endzeit. Es hat damit einen Beweis völligster Hingabe an seinen Herrn und Heiland geliefert, so daß der Ankläger völlig zurückgewiesen werden kann. Für diese Anschauung scheint zu sprechen, daß nunmehr der Erzengel Michael, der ja für das Volk Gottes steht, auf den Plan tritt und den Satan aus dem Himmel entfernt.

Die Volksgemeinde Israel wird, wie wir cap 11, 1 und 2 angedeutet und cap 12 näher ausgeführt sehen, vor dem Angriff des auf die Erde geworfenen Drachen geschützt — denn das in einem Bild zusammengeschaute gläubige Volk Israel der Vorzeit und der Endzeit haben wir unter dem Sonnenweib zu verstehen, welches den Knaben gebar, der die Heiden mit eiserner Rute weiden sollte. — Unter den Flügeln des großen Adlers, die ihm zur Flucht gegeben wurden, haben wir wohl die zwei großen Propheten zu verstehen, die der Herr nach cap 11 zur Vertretung der Sache seines Reiches am Ende erweckt. Das bekehrte Israel bleibt auch geschützt die ganze antichristische Zeit hindurch und wird für zukünftige große Entwicklung aufbewahrt, während die Heidenchristenheit durch das Martyrium das herrliche Ziel erreicht, welches Apoc cap 20 schildert. Gegen diese übrigen von der Gemeinde der Gläubigen, welche in der ganzen Welt zerstreut sind, wendet sich nun der Zorn des Teufels.

Weiteren Aufschluß gibt dann besonders cap 17. Hier wird dem Seher nicht bloß das Tier gezeigt, sondern auch die Stätte, da der Antichrist sein Wesen hat, der Mittelpunkt seines Reiches, die große Babylon, und Vers 8—14 erhält derselbe über das Tier genauen Unterricht. Nach dieser Belehrung ist der Antichrist ein aus der Welt der Abgeschiedenen, aus der Unterwelt, wiederkehrender Herrscher. Die Reihe der Weltmächte kehrt hier in der Beschreibung wieder; es ist aber schwierig, sie im einzelnen zu bestimmen. Den Ausgang haben wir zu nehmen von v 10, wo es heißt: „Fünf Könige", d. h. 5 Weltherrscher, „sind gefallen, und Einer ist". Dieser eine kann nur das römische Reich sein; nun fragt es sich, welches die 5 bereits gefallenen sind. Die Bestimmung ist unsicher. Will man mit Nebukadnezar nach Dan cap 2 beginnen, so muß man die Herrschaft der Meder und Perser in zwei Herrschaften auseinanderlegen, auch muß die Herrschaft der syrischen Könige als eine besondere gezählt werden. Wir haben dann das Reich Nebukadnezars, das Reich der Meder, der Perser, Alexanders des Großen, der syrischen Könige (Antiochus Epiphanes). Der andere, der noch nicht gekommen ist und eine Zeit bleiben soll, dürfte der Erbe des römischen Reiches sein. Soviel ist indes sicher, der Antichrist kommt aus der Reihe der vorhergehenden Weltherrscher. Es läßt sich kaum an eine andere Persönlichkeit denken als an den schon wiederholt genannten Antiochus Epiphanes. Daß wir in dem Antichrist den Herrscher eines früheren Weltreichs zu verstehen haben, geht auch daraus hervor, daß es v 11 von ihm heißt: Er (oder sein Reich) sei in der Reihe derselben der achte, doch sei er andrerseits einer aus der Reihe der sieben Weltherrscher; er kommt ja auch nicht aus der gewöhnlichen menschlichen Entwicklung, sondern nach cap 17, 8 und cap 11, 7 aus dem Abgrund, d. h. aus jenem übersinnlichen Ort, in welchem nicht dieser irdischen Welt angehörige, gottfeindliche Mächte verschlossen gehalten werden.

Der Antichrist hat einen Kreis von Trabanten um sich: 10 Könige; es sind

das nicht aus der bisherigen Geschichte stammende Könige, sondern mit dem Antichrist zur Herrschaft gelangte Persönlichkeiten, die jedoch ganz und gar ihm ergeben sind. Diese Verhältnisse der Endzeit erinnern ganz auffallend an die Verhältnisse der Napoleonischen Zeit; auch der erste Napoleon umgab sich mit einem Kranz neugeschaffener Könige.

Eine besondere Bedeutung kommt dann noch der letzten Weltstadt zu. In ihr ist alle Herrlichkeit der Erde vereinigt. Sie erscheint charakteristischerweise als der Mittelpunkt des Handels der Welt. Alles, aber auch alles, was das fleischlich gesinnte Menschenherz wünscht, ist dort zu haben, sie ist die vollendete moderne Großstadt, mit ihren Schätzen und Gütern, aber auch mit ihren Schäden und Verderben; sie ist ein Anziehungspunkt für alle Welt, sie ist aber auch das Verderben für alle Welt. Sie ist der Sitz aller Verführung und aller Sündengreuel und stimmt in der Feindschaft gegen die Gläubigen durchaus mit dem Antichrist überein. Johannes schaut diese Stadt unter dem Bild eines Weibes auf rosinfarbenem Tier, voll Namen der Lästerung, mit 7 Häuptern und 10 Hörnern, worunter eben das antichristische Reich zu verstehen ist, und er sieht es trunken vom Blut der Heiligen und der Zeugen Jesu.

Wir sehen uns noch einmal um, wo sich in der antichristischen Zeit die Gemeinde Gottes befindet und in welcher Verfassung. Cap 11 und 12 berichtet uns darüber, wie schon oben gesagt; es wird uns cap 11, 1 und 2 gezeigt, daß der eigentliche innerste Kern derselben, nämlich das bekehrte Volk Israel dem Wüten des Antichrists entnommen ist. Cap 12, 13 ff. lesen wir, daß diese Gemeinde Gottes die Jahre der antichristischen Zeit wunderbar in der Wüste ernährt wird. Versuchte Verfolgung muß der Drache beschämt aufgeben. Endlich cap 14, 1—5 sehen wir die bereits aus cap 7 bekannten 144 000 Versiegelten aus den 12 Geschlechtern Israels um das Lamm auf dem Berg Zion versammelt. Jedenfalls zu einem besonderen großen Werk.

Von Gegenwirkungen Gottes wider das antichristische Reich lassen sich vier erkennen. Erstens stellt er cap 11 für die ganze antichristische Zeit zwei große Propheten auf, von ähnlicher Macht, wie sie einst Moses in Ägypten besaß oder Elias in Israel. Sie haben eine Art unbeschränkte Vollmacht in Bezug auf die Mittel, mit welchen sie die Herrschaft des Antichrists bekämpfen wollen. Nach cap 11, 8 wirken sie von Jerusalem aus, und zwar die ganze antichristische Zeit hindurch bis kurz vor dem Abschluß derselben, wo sie scheinbar dem Antichrist unterliegen. Aber Gott wandelt das Unterliegen in Sieg.

Eine zweite Gegenwirkung geschieht durch schwerste Plagen, welche von Gott über die Anhänger des Antichristen und sein Reich verhängt werden, cap 16. Auch muß die Natur das Beginnen des Antichristen unterstützen, jedoch zu seinem Verderben.

Zum Dritten sendet Gott einen bösen Willen zwischen die Weltstadt und den Weltherrscher; die Weltstadt will ihren eigenen Weg gehen, so wird sie von demselben, den sie bisher verehrt und der sie bisher zum Mittelpunkt der Welt gemacht hat, in Grund und Boden zerstört und verbrannt.

Die letzte Gegenwirkung besteht in der Vernichtung des Antichrists und seines Heeres. Diese Vernichtung erinnert uns wieder an Dan cap 12, 1. Sie

kündigt sich an bereits durch das Wunder, welches cap 11, 11 an den beiden getöteten großen Zeugen der Endzeit geschah. Die abgefallene Menschheit litt schwer unter den von jenen Propheten über sie verhängten Strafgerichten. Als daher diese zwei Propheten von dem Tier aus dem Abgrund überwunden und getötet worden waren, kennt die Freude der befreiten Welt keine Grenzen. An dem Anblick der Leichname kann man sich nicht satt genug sehen; allenthalben werden darum Feste gehalten. Aber die Freude ist verfrüht, denn nach 3½ Tagen fährt in die Getöteten der Geist des Lebens, und unter einem schweren Erdbeben folgen die beiden der Aufforderung, in den Himmel emporzusteigen angesichts ihrer Peiniger.

Mit einer gewaltigen und großen Schlacht, von welcher in den alttestamentlichen Propheten viel die Rede ist, endigt der Kampf zwischen Weltreich und Gottesreich. In dieser Schlacht wird auch das bekehrte Israel mitkämpfen, was besonders deutlich aus Sach 12, 1—9 auch cap 9, 13—15 hervorgeht; auch aus Stellen wie Jes 41, 14—16, oder wie Mich 4, 11—14. Der Antichrist im Bund mit dem Drachen und dem falschen Propheten „eine höllische Dreieinigkeit" bietet cap 16, 13 ff. alle seine Anhänger zu einem großen Angriff auf. Eine göttlich verordnete Austrocknung des Euphrat muß ihnen dabei zu Hilfe kommen und die Macht des östlichen Teiles der Welt ihnen zuführen. Cap 19, 11—21 sehen wir den Auszug des himmlischen Heeres unter Führung des Herrn selber, der nunmehr die Heiden mit eiserner Rute regieren und die Kelter des Zornes Gottes treten wird. Das Tier wird gegriffen und mit ihm der falsche Prophet, der die Menschen zur Anbetung des Tieres verführt hat; lebendig werden die beiden in den feurigen Pfuhl geworfen. Die Kelter wird, cap 14, 20 außer der Stadt gekeltert, und das Blut von der Kelter sieht der Seher gehen bis an die Zäume der Pferde durch 1600 Feldwegs. Damit endet die Herrschaft des Antichrists. (1600 Feldwegs = 40 Meilen.)

Cap 20, 1—6 bringt den Bericht über den letzten Abschluß der antichristischen Zeit. Der Drache, der Teufel, auf dessen Anstiftung im letzten Grund all die schrecklichen Vorgänge zurückgehen, wird gebunden und auf 1000 Jahre in den Abgrund geworfen. Die Heiligen, welche um ihres Bekenntnisses zu Jesu willen den Tod erlitten haben, und die in der antichristischen Verfolgung ihre Treue bewährt haben, werden auferweckt und regieren mit Christo 1000 Jahre. So haben sie also den Sieg in ihrem äußeren Unterliegen davongetragen.

Die Aussicht auf diesen Ausgang ihres Martyriums wird für diejenigen, welche von der antichristischen Verfolgung betroffen werden, jedenfalls eine große und mächtige Stärkung sein. Nach cap 7, 9 ist es eine große Schar, von niemand zu zählen, aus allen Heiden und Völkern und Sprachen.

§ 212. Zusatz: **Die altlutherische Lehre vom Antichrist.**

Das Wort „Antichrist" wird verschieden gebraucht, I Joh 2, 18 ist von vielen Antichristen die Rede, während II Thess 2, 3 ff. vom Antichrist insonderheit redet. Manche unterscheiden zwischen dem orientalischen (Mahomed) und dem occidentischen Antichrist (der Pontifex Romanus). Nur um diesen letzteren handelt es sich bei unsern Alten, und so beantworten sie die Frage, wer der Antichrist sei, so:

Er sei der große Widerchrist, der sich ein Universalregiment über die Kirche anmaßt, über Kaiser, Könige und Fürsten sich erhebt, seinen Sitz vornehmlich in der Stadt Rom hat, der unter dem Schein absonderlicher Heiligkeit verschiedene Verderbnis der Lehre und des öffentlichen Gottesdienstes einführt, der die Bekenner des wahren Glaubens mit List und Gewalt unterdrückt, der zu der von Gott bestimmten Zeit geoffenbart (bei Paulus heißt es aber nicht „geoffenbart" sondern „auftritt"), durch den Geist seines Mundes umgebracht, und von Christo, wenn er zum Gericht kommt, völlig vernichtet werden wird. — Und so behaupten unsere Alten und ihnen nach die Missourier, daß alle Kennzeichen des Antichrists, die in der Schrift aufgezählt sind, besonders die II Thess 2 aufgezählten, auf den römischen Papst passen:

a) Der Antichrist heißt der große Widersacher, der nicht bloß mit Leben und Wandel, sondern auch mit seiner Lehre Christo und der Wahrheit widerstreitet. Er sitzt im Tempel Gottes; „sitzen" heißt in der Schrift „regieren"; der Tempel Gottes aber ist die Kirche (Ephes 2, 20); in ihr sitzt der Antichrist, freilich nicht körperlich, sondern sofern er sich das Regiment über die Kirche anmaßt und unberechtigterweise auch ausübt. Er brüstet sich, als wäre er Gott, indem er sich göttliche Gewalt zuspricht, die höchste Macht über die ganze Kirche, eine höchste monarchische Gewalt, die Macht, Gesetze zu geben, durch welche die ganze Christenheit gebunden sein soll. (Das sind allerdings antichristische Züge im Wesen des Papsttums, wozu wir seit 1870 auch die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit rechnen dürfen; aber es sind doch zunächst nur einzelne Züge.)

b) Weiter wird der Antichrist II Thess 2, 4 als der beschrieben, der sich über alles erhebt, was Gott und Gottesdienst heißt. Da sagen unsere Alten: die sogenannten Götter seien die irdischen Götter oder die Obrigkeiten (siehe Ps 82, 1!). „Alles, was Gott und Gegenstand der Verehrung heißt", sei so zu verstehen, daß sich der Papst über alle Gewalt und Obrigkeit und fürstliche Macht erhebt. Zudem klingt „σέβασμα" deutlich genug an den griechischen Namen für den römischen „Augustus" an: σεβαστός (der Erhabene; Act 25, 21 und 25). — Dieser Zug wird also abgeschwächt, damit er aufs Papsttum paßt. Durch die Grundstelle Dan 11, 37 f. (der Väter Gott) wird dies ausgeschlossen, ebenso durch den Kontext: er setzt sich in den Tempel.

c) „Der seinen Sitz vorzugsweise in Rom hat", sagten unsere Alten, und das ist nicht zu verwundern, daß sie auf diese Auslegung gekommen sind. Unter der Stadt, dem Weibe, das auf sieben Hügeln thront, haben sie (und auch noch neuere Ausleger) die Stadt Rom, die auf sieben Hügeln liegt, verstanden; wiewohl es Apoc 17, 9 heißt: „Die sieben Häupter sind sieben Berge und sind sieben Könige", so wollte man sich doch die so naheliegende Beziehung nicht entgehen lassen. — Hiermit vereinigt sich, was der Apostel II Thess 2, 6 und 7 sagt von dem, was das Antichristentum aufhält; er sagt sowohl τὸ κατέχον als auch ὁ κατέχων; das Aufhaltende sei also sowohl eine persönliche Gewalt, als auch etwas Sachliches. Das, was die Aufrichtung des antichristischen Reiches aufhält, resp. zu des Apostels Zeiten aufgehalten hat, wäre das damalige römische Reich (also das alte, zum Teil noch heidnische Römerreich), oder die römischen Kaiser. So erkläre sich ganz einfach der Wechsel zwischen Maskulinum und Neutrum. — Und inwiefern haben

nun diese römischen Kaiser die Aufrichtung des antichristischen Reiches verhindert? Weil solange als der römische Kaiser in Rom thronte, ihm gegenüber die päpstliche Macht nicht habe aufkommen können. (Solange die geistliche Würde des Papsttumes nicht anerkannt war, bestand aber doch gar keine Möglichkeit zu seiner Erhebung, wie die Kirchengeschichte lehrt.)

d) Dann ist die Rede von dem großen Abfall. Der Abfall vom r e c h t e n Glauben sei damit gemeint. Diesen Abfall wolle der Antichrist nicht offenbart haben, sondern verborgen halten, darum sagt der Apostel: „Das Geheimnis der Bosheit", d. i. Gottlosigkeit, die mit dem Schein der Frömmigkeit bekleidet ist, „regt sich". Die Wunder seien die in der römischen Kirche von Zeit zu Zeit auftauchenden, von denen die meisten wohl erfunden sind. (Es kommt aber der Abfall vor dem Auftreten des Antichrists; und ein Irrtum ist doch kein Abfall!)

e) Der Antichrist wird bezeichnet als der Gesetzlose, *ἄνομος* (v 8), der sich durch kein Gesetz einschränken läßt. Der Papst maßt sich das Recht an, Gesetze zu erlassen, die für die ganze Christenheit verbindlich sein sollen. (Wie ist aber zu erklären, daß er Z e i t und Gesetz ändere?)

f) Daß Christus ihn mit dem Geist seines Mundes, d. i. mit seinem Wort, vernichten wird, deute darauf hin, daß seine Gewalt geistlich ist, da sie auch mit geistlichen Waffen bekämpft und vernichtet werden muß. Unter dem „Wort" verstanden sie nicht ein Machtwort des Herrn (sie übersahen dabei Jes 11, 4), sondern die wahre Lehre des Evangeliums, durch welche der Irrtum des Papsttums aufgedeckt und seiner Herrschaft ein Ende bereitet wird. — Der Apostel unterscheide drei Machthandlungen des Herrn über den Antichrist: „Er wird offenbaret werden", enthüllt, daß aller Welt sein schändliches Wesen aufgedeckt wird, was besonders durch Luther und seine Mitkämpfer geschehen sei. Zum andern „Er wird ihn umbringen", d. h. s c h w ä c h e n, nämlich seine Macht und sein Ansehen, was auch durch Luther geschehen sei. Zuletzt wird er „ein Ende machen". Das bedeute die völlige Vernichtung, die bei der Wiederkunft Christi stattfinden werde.

Bei der Frage, ob der Antichrist ein bestimmtes menschliches Individuum sei, behaupten unsere Alten, der Antichrist sei kein bestimmtes, menschliches Individuum. Sie sagen: Nach II Thess 2, 6 und 7 sollte der Antichrist auftreten, wie sie fälschlich annehmen, wenn das römische Reich untergegangen ist; und da dem Antichrist erst mit der Zukunft des Herrn ein Ende gemacht werden soll, so ergebe sich, daß der Antichrist dauernd vom Untergang des weströmischen Reiches bis zum jüngsten Gericht regieren wird; dann kann also der Antichrist keine Einzelperson sein, sondern es sei ein K o l l e k t i v b e g r i f f, eine ganze Reihe von aufeinanderfolgenden Inhabern der antichristischen Gewalt. — So steht es also unsern Alten fest: Pontifex Romanus est antichristus magnus.

§ 213. Die Römischen wehrten sich dagegen und man muß ihnen wohl zustimmen, wenn sie sagen:

1. Nach II Thess 2, 3 und 4 (wenn es z. B. heißt „Mensch der Sünde") sei der Antichrist eine Einzelperson; das Papsttum aber ist eine ganze Reihe von Päpsten: es kann also der Papst nicht der Antichrist sein. Die Entgegnung der Alten, wie wir sie bei Hollaz ausführlich finden, ist sehr schwach: Es ist eben

der Antichrist einer, so wie der König von Frankreich einer ist, der doch seine Vorgänger und Nachfolger habe.

2. Nach II Thess 2, 3 ist der Antichrist von Christo ganz und gar abgefallen; der römische Papst ist aber nicht von Christo abgefallen. — Die Alten sagten, man müsse unterscheiden zwischen totalem und teilweisem Abfall. (Aber wenn er nur teilweise abgefallen ist, ist er eben nicht der Antichrist; denn dieser wird uns hier geschildert als einer, der von allem, was Gott und Gottesdienst heißt, abgefallen ist!)

3. Nach I Joh 4, 3 verleugnet der Antichrist den Herrn; das tut aber der Papst nicht. — Die Alten sagten: Öffentlich freilich nicht, aber indem er Christi Mittleramt erschüttert und lehrt, daß Christi Verdienst durch die guten Werke der Heiligen und die Ablässe ergänzt werden müsse.

4. Der Antichrist kommt erst, nachdem das römische Reich gestürzt ist, aber dieses besteht ja noch zu unserer Zeit; denn das heilige römische Reich deutscher Nation ist nur die Fortsetzung davon. Die siebente Weltmonarchie muß ganz aufgehört haben, bevor der Antichrist kommt; denn die Offenbarung sagt (Apoc 17, 10): Fünf Weltherrscher sind gefallen, der sechste (zur Zeit des Johannes) ist, und der siebente muß, wenn er kommt, eine Zeitlang bleiben (die aus dem römischen Reich hervorgegangenen Reiche), dann erst kommt der Antichrist. Darauf sagten die Alten: es sei zu unterscheiden zwischen dem alten römischen Reich und dem römischen Reich deutscher Nation; nur das erstere war der Aufrichtung des antichristischen Reiches hinderlich.

5. Der Antichrist wird nach Apoc 13, 13 Feuer vom Himmel fallen lassen; das kann und tut doch der römische Papst nicht. — Die Alten sagten darauf: Man muß unterscheiden zwischen Feuer im eigentlichen, und Feuer im bildlichen Sinn; bildliches Feuer schleudert er, nämlich die Blitze der Exkommunikation. (Aber diese kommen nicht vom Himmel und sind auch keine Wunderzeichen.)

6. Der Antichrist wird 3½ Jahre oder 42 Monate regieren; also kann der Papst nicht der Antichrist sein. — Die Alten entgegneten: Man müsse unterscheiden zwischen einem Mondmonat und einem mystischen Monat; ein mystischer Monat habe 30 Jahre, folglich sei die Dauer des antichristischen Reiches (oder des Papsttums) 1260 Jahre. (Es müßte dann aber die Herrschaft des Papstes schon zu Ende sein!)

5. Die erste Wiederkunft Christi und 6. die erste Auferstehung.

§ 214. Die nächste Tatsache ist die Wiederkunft Christi selbst zur Vernichtung des Antichrists. Hier deckt sich wieder die Offenbarung und II Thess 2. Der Herr Christus wird erscheinen und ihn töten mit dem Hauch seines Mundes, und mit der Überwindung des Antichrists ist die Fesselung des Satans verbunden. Mit dieser Zurückdrängung des Bösen auf Erden geht zusammen als selbständiges Ereignis die erste Auferstehung Apoc 20, 1—6. Was diese anlangt, so ist es ein pures Mißverständnis der

Symbole, auf Grund derselben die erste Auferstehung leugnen zu wollen; die Schrift selbst lehrt sie: Rom 11, 15. Es soll hier offenbar durch den zweiten Teil des Satzes eine Steigerung ausgedrückt werden. Man kann deshalb nicht sagen: der Juden Wiederannahme bewirkte nur eine geistliche Neubelebung, eine Blütezeit der heidenchristlichen Kirche, da schon an der Verwerfung Israels Gott Anlaß genommen hat zur Bekehrung der Heiden. Wir sind hier auf dem Boden der Heilsgeschichte; der Versöhnung der Welt entspricht die Vollendung der Welt; diese kann nicht kommen, es sei denn Israel angenommen, denn in Israel vollzieht sich das Heil. Die Vollendung ist die Auferweckung. Diese beginnt mit der ersten Auferstehung. Die Wiederannahme muß also die Vollendung bringen, die verbunden ist mit der Auferstehung; denn sonst würde das Verhältnis von Ursache und Wirkung kein rechtes sein. Die allgemeine Auferstehung kann nicht gemeint sein; diese nämlich erstreckt sich auf Gute und Böse, während diese Auferstehung hier als eine Gnadenerweisung erscheint.

Auch bei der Stelle Phil 3, 11 wird man an die erste Auferstehung zu denken haben. Der Apostel sagt, er ringe darnach, Christo ähnlich zu werden in der Gemeinschaft seiner Leiden und in der Kraft seiner Auferstehung, ob er auch entgegenkommen möchte der Auferstehung der Toten. Zur allgemeinen Auferstehung der Toten*) kommt jeder, ob er ringt oder nicht; wenn man ihr nun entgegenringt, so muß das eine besondere Auferstehung sein, die nicht allen zuteil wird, also die erste Auferstehung, welche Luc 14, 14 eine *ἀνάστασις τῶν δικαίων* genannt wird, was nicht dahin abgeschwächt werden darf: zur Zeit, wo die Gerechten auferstehen, sondern es klingt so, als ob hier eine besondere Auferstehung anzunehmen sei. Allen Zweifel entrückt wird diese Annahme durch I Kor 15, 20—23: Der Erstling Christus, hernach die Christo angehören in der Parusie, dann das Ende. Zwischen seiner Auferstehung und derjenigen, die ihm angehören, liegt ein großer Zeitraum, der mit *ἔπειτα* bezeichnet ist, der jetzt schon 1900 Jahre währt; es muß dann auch ein Zwischenraum liegen zwischen dem zweiten und dritten Ereignis, der mit *εἶτα* bezeichnet wird. Die erste Auferstehung wird hier als eine Auferstehung bloß derer, die Christi sind, bezeichnet. Die allgemeine Auferstehung aber fällt mit dem Ende zusammen.

---

*) „Auferstehung der Toten" wird in doppeltem Sinn gebraucht, bald bezeichnet es die allgemeine Auferstehung (so gewöhnlich), bald die zum Leben als Gnadengabe, welche aber auf dem gottbestimmten Martyrium ruht.

Die Auferstehung der Gerechten ist also von der allgemeinen Auferstehung getrennt durch einen Zwischenraum, da ja sonst kein Raum bliebe für die Übernahme der Herrschaft Christi über sein Volk, für die Erfüllung der Weissagungen, die Christus als König über Israel bezeichnen und die als faktisch eintretende bezeichnet sind. Apoc 20, 1—6 ist die Hauptstelle. Hier wird die erste Auferstehung ausdrücklich als solche bezeichnet; es wird aber doch gesetzt ein tausendjähriger Zeitraum und ein nochmaliges Eintreten des Abfalls in der Periode zwischen der zweiten und dritten Auferstehung, wenn man die erste an Ostern hinzunimmt, oder zwischen der ersten und der anderen Wiederkunft. Daher ist es ein aussichtsloses Unterfangen, die erste Auferstehung wegzudeuten, und wer sie leugnet, wird am besten tun, die Apokalypse aus dem Kanon zu verwerfen. Es kann nichts Törichteres geben, als das Fündlein: Unter der ersten Auferstehung sei die geistliche zu verstehen nach Kol 2, 12. Aber es ist Torheit, hier eine geistliche Auferstehung derer zu sehen, die ihren Glauben bis in den Tod bekannt haben, also schon Märtyrer sind. Dann ist aber daraus auch das klar, daß wir das tausendjährige Reich nicht hinter uns liegend zu denken haben, etwa von Konstantin oder Karl dem Großen an gerechnet, sondern noch vor uns liegend.

7. Das tausendjährige Reich.

§ 215. Was nun das tausendjährige Reich selber anlangt, so ist das der Gegenstand der Beschäftigung so mancher Phantasie gewesen, und man hat da auf Grund prophetischer Stellen alles mit den glühendsten und blühendsten Farben ausgemalt, während man doch gestehen mußte, daß zur Charakteristik desselben nichts gesagt wurde von der Stelle, die am deutlichsten davon sprach. Man kann es ja der christlichen Phantasie nicht verwehren, sich die Zustände und Dinge des Sabbathjahrtausends auszumalen auf Grund von Schriftstellen; nur dürfen solche Phantasiebilder keinen größeren Wert beanspruchen, als sie haben können. Wir tun daher am sichersten, alles der Zukunft zu überlassen, die alles bringen wird, was hier doch nur durch einen Spiegel in einem dunklen Wort von uns erkannt werden kann. Zunächst reden wir also vom tausendjährigen Reich, dem Millennium, und betrachten das als eine Tatsache der Zukunft und einen Gegenstand unserer Christenhoffnung.

a) Christi Herrschaft auf Erden. Warum manche Ausleger an dem tausendjährigen Reich rütteln wollen und behaupten, es

müßten nicht gerade tausend Jahre sein, ist nicht recht einzusehen, da die Zahl 1000 sechsmal wiederholt wird. Die Offenbarung pflegt ja sonst in ihren Zeitangaben sehr genau zu sein, so daß die Zeit des Antichristen, $3^1/_2$ Jahre, auch in Monaten — 42 — und sogar in Tagen — 1260 — angegeben wird. Was diese Zeit (des tausendjährigen Reiches) charakterisiert, ist damit gesagt, daß Christus auf Erden gegenwärtig ist, sei es auch in der Weise, wie in den 40 Tagen nach Ostern, wo er plötzlich erschien und als ein Geheimnis der andern Welt hervortrat, dann wieder verschwand, wo man aber doch einen wirklichen Verkehr mit ihm hatte, der ein Schauen genannt werden kann auf seiten der Jünger. Dabei ist Jerusalem der Mittelpunkt der Welt und von Zion geht aus die Friedensherrschaft des Herrn.

b) Die Auferweckung der Märtyrer. Was diese Zeit weiter charakterisiert, das ist die Auferweckung der Märtyrer*). Viele Apokalyptiker nehmen auch auf Grund von 1 Thess 4, 14 ff eine Verwandlung der noch Lebenden bei der ersten Wiederkunft Christi an. Diese aber gehört der letzten Parusie Christi an. Würden nämlich schon bei seiner ersten Parusie die Lebenden verwandelt, dann gäbe es keine Kirche auf Erden mehr; bei Verklärten ist ja Predigt und Sakrament nicht mehr nötig, da dann alles schon erreicht ist, wozu Wort und Sakramente helfen sollen. (Siehe M. Deinzers Betrachtung über „die Entrückung“. Neuendettelsau 1917.) — Daß aber in dieser Zeit ein inniger Wechselverkehr, eine communio, zwischen der noch hienieden streitenden und der schon triumphierenden Kirche, der noch im Fleische lebenden Christen mit dem Herrn selbst stattfinde, hat ihr Analogon in dem Verkehr Christi mit seinen Jüngern in jenen 40 Tagen. Das wird zu den Gnadenvorzügen jener Zeit gehören und ist angedeutet Apoc 14, 1—5. Die Scheidewand ist gefallen, die Verklärten stehen noch im Verkehr mit den im Fleisch Lebenden. Das wäre etwas, das uns einen Blick tun läßt in die Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches.

---

*) Der eigentümliche Ausdruck, er sah sie aufleben, Apoc 20, 4 ἔζησαν, ist wohl nach 6, 9—11 zu erklären, wo der Seher die Seelen der Märtyrer unter dem Altare sieht, welche an denen, so auf Erden wohnen, gerächt sein wollten, aber zum geduldigen Warten ermahnt werden, bis auch die Seelen der anderen Gläubigen, die auch getötet werden sollten, noch hinzu kämen. Diese Seelen der Märtyrer sieht er aus ihrem Ruhezustand wieder in das tätige Leben eintreten; es wird ihnen ja das Gericht gegeben. Diese sind es, welche mit Christo regieren tausend Jahre.

c) Bindung des Satans. Eine dritte Tatsache, aus der wir uns ein Bild der Zustände im tausendjährigen Reich entwerfen können, ist die Bindung des Satans, dem also damit seine Wirksamkeit auf Erden 1000 Jahre und seine Einwirkung auf die Menschen genommen ist. Aus dem Gebundensein seiner Selbstbetätigung folgt dann nicht, daß es im tausendjährigen Reich keine Sünde mehr gibt, denn sie hat nicht nur eine außerweltliche Existenz im Teufel, sondern auch eine innerweltliche. Der Mensch trägt in seinem Fleisch die Sünde und hat einen Reiz dazu in der ihn umgebenden Welt. Aber wohl hört auf die satanische Einwirkung, wodurch die Sünde in der antichristlichen Zeit zu ihrem Höhepunkt gesteigert wird. Das wohlorganisierte Reich des Bösen hat da nicht mehr die Herrschaft wie jetzt, wo das Gute geknechtet ist, wo die Kirche „ecclesia pressa“ ist; dort ist es umgekehrt.

d) Zurückdrängung der Macht des Todes. Ist die Sünde zurückgedrängt unter die Herrschaft Christi, so wird auch die Macht des Todes geschwächt sein; denn Übel und Tod stehen in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Sünde. So kann es nicht wundern, wenn wir Jes 65, 20 lesen von Knaben von hundert Jahren, die aber doch noch sterben, und von Sündern von hundert Jahren, die verdammt werden, so lange also hat Gott Geduld. (Freilich ist es eine Frage, ob wir alles, was die Propheten sagen, ins tausendjährige Reich einbeziehen dürfen.) Also kann auch das tausendjährige Reich noch in einem gewissen Sinn ein Kreuzreich genannt werden, doch ist Sünde und Tod gehemmt und eine Verlängerung des jetzt so sehr verkürzten Lebensmaßes der Menschen tritt wieder ein.

e) Bekehrung noch Vieler. Auch läßt sich leicht denken, daß in dieser Zwischenzeit noch viele bekehrt und gerettet werden, gleichsam wie ein Brand aus dem Feuer des Gerichts. Zwar ist schon vorher das Evangelium gepredigt worden allen Völkern zu einem Zeugnis über sie; aber dann, wann Christi Reich herrschend ist, wird doch von der Kirche eine ganz andere Einwirkung*) ausgehen auf die ungläubige Welt und wird dem König des Reiches eine große Menge zur Beute gegeben werden Jes 66, 18; Zeph 3, 9. —

f) Die Verneuerung der Natur. Von ihr reden die Propheten so häufig. Zwar der Ausdruck „Verklärung“ wird nicht richtig

* Jetzt gehen die Christen zu den Heiden; dann werden die Heiden zu den Christen kommen, wobei Israel im Vordergrund stehen wird.

sein. Diese Auffassung leidet an vielen Unzuträglichkeiten. Wäre dem so, wie könnte dann noch von einem Angriff des Gog und Magog gegen diese Gottesstadt und ihre Einwohner die Rede sein; gegen einen verklärten, mit sinnlichen Augen nicht mehr sichtbaren Gegner kann man doch nicht zu Felde ziehen. Aber das wird allerdings mit Sicherheit der Weissagung zu entnehmen sein, daß die Erde wieder verjüngt und erneuert wird zu paradiesischer Segensfülle und Schöne. Die Herrlichkeit Karmels, Sarons und Libanons wird der Wüste gegeben. Wir müssen uns dies alles als eine Potenzierung und Steigerung des irdischen Zustandes denken, wie wir uns auch das Paradies vorstellen, schöner, herrlicher, ausgesondert als ein Garten Gottes für die Menschen (sowie für die Verklärten), aber nicht als etwas Übernatürliches, dieser Welt Ungleichartiges, einer ganz andern Schöpfung Angehöriges.

Die Wesensmerkmale des Millenniums sind kurz zusammengefaßt also diese: die Theokratie, wieder hergestellt, ist Mittelpunkt der Erde. Christus hat das Reich Davids wiederhergestellt, sich auf Davids Stuhl gesetzt und beherrscht von da die ganze Welt. Zwischen ihm und seinen Gläubigen besteht eine Gemeinschaft anderer Art als jetzt, wo sie durch den Glauben vermittelt ist. Der Satan ist gebunden und seine Einwirkung auf die Menschen aufgehoben, das Böse ist ohnmächtig; siegreich herrscht das Gute im Reiche Gottes. Das Sterben ist verlangsamt, wenn auch nicht aufgehoben, denn das tausendjährige Reich gehört noch der diesseitigen Welt an, nicht der neuen, da keine Sünde mehr wohnt. An dieser Herrlichkeit wird auch die Natur teilnehmen; es wird stattfinden eine Verjüngung der Erde zur paradiesischen Schöne. —

g) Das tausendjährige Reich im Lichte der alttestamentlichen Weissagung.

§ 216. Im weiteren Sinn versteht man unter tausendjährigem Reich jenen glücklichen Zustand, da der Herr nach Überwindung und Vernichtung des Antichrists von Zion aus das von allen Propheten verheißene Friedensreich aufrichten wird und zwar inmitten seines bekehrten Volkes Israel. Das Volk Gottes ist das einzige Volk auf Erden, das dem Antichrist widerstanden hat; an ihm hat sich seine Macht gebrochen, Dan cap 12, 1; und so ist es nur natürlich und folgerichtig, daß Israel der Mittelpunkt für die Welt wird. Das Friedensreich, das der Herr in Zion aufrichten wird, wird alle Herrlichkeit der Zeit Davids und Salomos wiederbringen und zwar

in höchster Steigerung. Das bekehrte Israel wird das ihm verheißene Land nun endgültig einnehmen, um es nie wieder zu verlieren: das Nähere schildern insbesondere die Propheten Jerem cap 30, cap 31, cap 33 und Hesek cap 34, cap 36, cap 37. Aus allen Ländern werden die zerstreuten Israeliten vom Herrn herbeigeführt, aus ihren Gräbern vom Herrn herausgeholt; weinend und betend ziehen sie einher in das Land ihrer Väter. Keiner muß in der Fremde zurückbleiben, selbst den Lahmen und Kindbetterinnen verschafft der Herr die Möglichkeit zur Rückkehr. Das wird eine wunderbare Veränderung in der Welt geben. Während jetzt es kaum e i n Land in der Welt gibt, wo nicht der Jude in größerer oder kleinerer Zahl eine stehende Erscheinung wäre, werden in jener Zukunft die Juden aus allen Ländern ,man möchte sagen, rein ausgekehrt sein; man wird sie suchen und nicht finden; die Hoffnung, auf irgend einen Zurückgebliebenen zu stoßen, wird sich immer als Täuschung erweisen.

So nimmt denn das von seinem Gott aus höchster Not errettete, zu Gnaden angenommene und unter großen Wundern in seine Heimat, deren Verlust es ja gerade zu unserer Zeit in größerem Umfang empfindet, zurückgeführte Volk das Land seiner Väter wieder in Besitz: „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, so wird unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Rühmens sein.“ Dann werden sie die bisher unverstandene Predigt Jesaja 53 verstehen, und ihre Sünde, die sie an ihrem Messias begangen haben, in einer großen Nationaltrauer beweinen. Sach 12, 10 usw.

Dem Gott wohlgefälligen Zustand des bekehrten V o l k e s wird der zur alten Herrlichkeit wieder erneuerte Zustand des L a n d e s entsprechen. Es werden die alten verwüsteten Städte alle wieder aufgebaut; alles, was an Unfruchtbarkeit und Wüste erinnert, wird verschwunden sein, überall üppiges Wachstum, zahllose Viehherden und nicht minder zahlreiche Menschenherden. Greifbar wird der Segen Gottes gespürt, ein Hauch ewigen Friedens ist über dem ganzen Land ausgebreitet. Gegen früher aber wird es einen charakteristischen Unterschied zeigen: es gibt in diesem Land keine Festungen mehr, wie früher. Der Friede herrscht mit Allgewalt, so zwar, daß auch die Tierwelt von ihm beeinflußt wird; die zahmen Tiere werden ohne Furcht unter den reißenden sich bewegen, welche ihrerseits ihre reißende Natur werden abgelegt haben. Jes 11.

Es ist bisher immer nur vom Volk die Rede gewesen, aber nicht genauer von seinem K ö n i g. Die Weissagungen des alten Testaments lau-

ten derart, daß man vermuten muß: Der Herr selber wird es sein, der den Thron seines Vaters David einnehmen wird; aber die Weissagungen sehen manchmal darnach aus, wie wenn zugleich die neutestamentliche Zeit und die Zeit, sagen wir kurz, des tausendjährigen Reiches, in ihnen zusammengefaßt wären; so z. B. in der Weissagung Ezechiels vom guten Hirten, der sich seiner Herde selber annehmen wird; erstmalig sind die Weissagungen von dem guten Hirten schon in der ersten Erscheinung und Zukunft des Herrn erfüllt worden, wenn auch nicht im ganzen Umfang. Schwer läßt sich vorstellen, wie der Herr zur Rechten seines Vaters thront, und dann doch auch vorgestellt werden soll nach Jes 9, 1—7 (Luc 1, 32 und 33) als der, welcher den Thron seines Vaters David einnimmt, von dem aus er über das Haus Jakob herrscht. Es wird ja einst die Hütte Gottes überhaupt in der erlösten Menschheit stehen, Offenbarung Joh 21, 3. So könnte man annehmen, daß sich dieser Zustand durch das Wohnen des Messias unter seinem bekehrten Volk bereits anbahnt. Der ganze Zustand dieses sogenannten tausendjährigen Reiches trägt offenbar Übergangscharakter. Das Morgenrot des Tages der Ewigkeit ist mit ihm bereits angebrochen. Schon im ersten Israel betrachtete sich der Herr als den König seines Volkes. So sieht es auch der Seher Bileam in seinen Weissagungssprüchen an: 4 Mose cap 23, 19—24 und cap 24, 17—19; und da Israel von Samuel einen König begehrte, tröstete der Herr den betrübten Propheten mit den Worten: „Sie haben nicht dich, sondern mich verworfen, daß ich nicht König über sie sein sollte". Was der Herr im alten Testament mehr unsichtbarer Weise war, mag im sogenannten tausendjährigen Reich mehr in die Sichtbarkeit hervortreten und der verheißene Herrscher, der „Wunderbar, Rat, Kraft, Held, ewig Vater, Friedefürst, auf dessen Schulter die Herrschaft liegt", mag in eigener Person dem Friedensreich vorstehen und den Frieden mehren ohne Ende, wie er denn auch in Jes cap 11, 3 und 4 in der Tätigkeit des Regierens erscheint. Unter ihm wird auch Israel zu einem Volk vereinigt und nicht mehr in zwei Königreiche gespalten sein.

Daß die himmlische Herrlichkeit jedoch durch das sogenannte tausendjährige Reich nicht erreicht ist, ergibt sich aus Jes cap 65, 20. Da ist noch die Rede von Sündern, die verflucht sein sollen; denn ob auch der Teufel gebunden ist, deswegen bleibt doch die böse Lust im Herzen des Menschen, die ihm angeboren ist. Aber wie groß die göttliche Gnade sein wird, geht hervor aus der Länge der Zeit, die der Herr verstreichen läßt, bis er eingreift.

Wir haben bisher noch nichts von einem Tempel vernommen. Davon spricht Jes cap 60, da heißt es Vers 13 von Jerusalem: „die Herrlichkeit Libanons soll an dich kommen, Tannen, Buchen und Buchsbaum miteinander, um zu schmücken den Ort meines Heiligtums, denn ich will die Stätte meiner Füße herrlich machen". Und so spricht auch Jer cap 30, 18: „die Stadt soll wieder auf ihre Hügel erbaut werden, und der Tempel soll stehen nach seiner Weise." Und cap 33, 11: In dem jetzt verwüsteten Jerusalem „wird man dennoch wiederum hören Geschrei von Freude und Wonne, die Stimme des Bräutigams und der Braut und die Stimme derer, die da sagen: „danket dem Herrn Zebaoth, daß er so gnädig ist und tut immerdar Gutes", und derer, so da Dankopfer bringen zum Hause des Herrn; denn ich will des Landes Gefängnis wenden wie von Anfang, spricht der Herr." Man könnte denken, die Weissagung wäre schon durch die erste Wiederkehr aus Babel erfüllt, aber da zu gleicher Zeit dem nun angebrochenen religiösen Zustand des Volkes eine e w i g e Dauer verheißen wird, so geht daraus hervor, daß sich diese Weissagung bezieht auf die zweite Wiederkehr Israels in der antichristischen Zeit. Wie der Tempel in herrlicher Weise wieder erstehen wird, so wird auch der Dienst am Tempel in herrlicher Weise erneuert*). Nunmehr erst er-

*) Auch auf dem Gebiet des Kultus wird Jerusalem in den Mittelpunkt gestellt. Hier erhebt sich nun die schwierige Frage: Wird nach der Wiederherstellung Israels und Jerusalems auch das Zeremonialgesetz und das ganze Opferwesen wieder auferstehen? Ezech cap 40—48 drängt dazu anzunehmen, daß der Opferkultus, wenn auch in verklärter Weise, wiedererstehen wird. Es ist dabei in der Tat geeignet, Befremden zu erregen, daß dies Zukunftsbild, das der priesterliche Prophet vom Tempel, vom Gottesdienst, von den religiösen und politischen Einrichtungen entwirft, in so wesentlichen Stücken von der Gestalt und Ordnung der Dinge abweicht, die im AT geherrscht hatte. So ist höchst auffallend, daß der Fürst eine so hervortretende Stellung einnimmt. Es ist also ganz das Reich Israel in der Gestalt der Theokratie wiederhergestellt. Höchst auffallend muß es wieder sein, daß des Hohepriesters gar nicht gedacht wird. Sollte das nicht ein Hinweis darauf sein, daß es einer menschlichen, hohepriesterlichen Vermittelung nicht mehr bedarf, weil unser rechter und ewiger Hohepriester uns ein für allemale zu Gott geführt und mit ihm versöhnt hat? Sodann werden wohl noch Sündopfer dargebracht, die man eben als Bittopfer, Beichtopfer fassen kann, aber wie des Hohepriesters keine Erwähnung geschieht, so auch nicht des Versöhnungstages, des heiligsten Festes des Volkes. Es wird das Laubhüttenfest erwähnt, das sich doch an das Versöhnungsfest anschließt und fünf Tage nach demselben gefeiert wird. Sollte das nicht wieder ein Zeichen sein, daß kein Versöhnungstag mehr sein kann, weil eine ewige Erlösung durch unsern Hohepriester erfunden worden ist? – Es ist freilich ein uns sehr ungewohnter Gedanke, ja ein

reicht das Volk Gottes sein Ziel als priesterliches Königreich in vollkommener Weise; denn es wird in seinem ganzen Umfang für den Dienst Gottes tätig sein. Die für die Erhaltung des irdischen Lebens nötigen Geschäfte werden von Fremden besorgt werden, Jes 61, 5.

Dies ist der glückliche Zustand, der für das Volk Gottes am Ende der Tage anbrechen wird. Er kann bezeichnet werden als eine Art Wiederkehr paradiesischer Zustände, mit ihm geht auf, wie schon gesagt, das Morgenrot des Tages der Ewigkeit.

Doch Israel, der Same Abrahams, soll nicht allein für sich gesegnet sein, sondern ein Segen sein für alle Völker, und so erstrecken sich denn auch die Segnungen des Friedensreiches auf alle Völker.

Zunächst verdanken die Völker der Welt schon die Befreiung vom antichristischen Joch dem Eingreifen des großen Fürsten, „der für das Volk Gottes steht", dem Eingreifen Michaels. So hat auch die ganze Welt schon von der Bindung des Satans größten Gewinn, dann aber wird sich das Friedensreich auch nicht auf Israel beschränken. Nach Jes 9 wird „aller Krieg mit Ungestüm und blutig Kleid mit Feuer verbrannt werden", und nach Jes 2 wird Israels Herrscher künftig die Streitig-

---

widerstrebender Gedanke, daß das ganze blutige Opferwesen wiederhergestellt werden soll, aber für den Juden mag das ganz anders erscheinen, als für uns. Jakobus hat mit seinem Volk jährlich das Passah gefeiert und alle Feste der Juden mitgemacht; so haben wir ein Analogon aus der Vergangenheit für die Zukunft. Das Opfer ist natürlich entwertet zum puren Nachbild oder Symbol. Es hat nicht einmal die Bedeutung mehr, die es als Vorbild hatte, wo es wenigstens den Strafvollzug aufschob und Behaltung der Sünde unter göttlicher Geduld bewirkte. Die Symbolik des Kultus entspricht einem tief gefühlten Bedürfnis des Menschengeistes. Der Mensch ist nicht zufrieden mit dem puren Gedanken, er will nicht den reinen Geist haben, sondern was ihn befriedigen soll, muß Geist-Leib sein. Unsre Opfer sind pur geistige, Loben und Danken; wenn nun aber das geistige Bitt- und Lobopfer eine symbolische Ausgestaltung bekommt, so kann man darin nichts Anstößiges finden. Wenn der geistige Ausdruck, der im Wort jetzt uns nur möglich ist, eine begleitende symbolische Handlung noch bei sich hat, so ist das im Vergleich zur notgedrungenen Einseitigkeit eine größere Ganzheit und Fülle des Lebens. Es entspricht dem göttlichen Heilsweg, der erst den Leib, dann den Geist und dann den Geistleib oder verklärten Leib schafft. Es entspricht dem Leben des Menschen: hier auf Erden ist sein Leben ein vorwaltend leibliches, dann kommt das Leben des reinen Geistes, endlich aber kommt das Leben des verklärten Leibes, wo der Leib ganz durchdrungen ist vom Geist. Da es nun in Gottes Haushalt so hinausgeht, und er selbst dem Ziel der verklärten Leiblichkeit zusteuert, könnte man von dem Gesichtspunkt aus sein Bedenken gegen die wörtliche Auffassung der Ezechielstelle überwinden.

*

keiten zwischen den Völkern vor seinen Richterstuhl ziehen und entscheiden. Es wird kein Volk mehr wider das andere das Schwert aufheben, werden auch nicht mehr lernen Krieg zu führen, sie werden vielmehr ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Rebmessern machen. Sie haben nämlich bei der Vernichtung des Antichrists den wahren Herrscher der Welt kennen gelernt. II Thess 2, 8. Auf dem Berge Zion hat der Herr die Decke weggezogen, mit der bisher die Heiden zugedeckt waren. Es ist für alle Heiden das Licht der Erkenntnis des wahren Gottes aufgegangen: es kann keinen Irrgläubigen und keinen Ungläubigen mehr geben; es leuchtet ja die Wahrheit wie die helle Sonne, und ist die Erde voll Erkenntnis des Herrn, wie Wasser das Meer bedeckt. Es hat sich aller Völker ein herzliches Verlangen bemächtigt, den Willen des Herrn, sein Gesetz, seine Wege kennen zu lernen, und von allen Seiten strömen sie nun herbei zum Berge Zion, ein Volk muntert das andere auf, Jes 2, 3. „Kommt, laßt uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jakob, daß er uns lehre seine Wege, und wir wandeln auf seinen Steigen." Im Blick auf die Belehrung, welche die Völker in Zion suchen, gewinnt der Umstand eine besondere Bedeutung, daß gegenwärtig die Juden unter alle Völker zerstreut und mit allen Völkern bekannt sind.

Während nun so die Völker Wohltaten leiblicher und geistlicher Art vom Volk Gottes erfahren, haben sie umgekehrt auch Wohltaten dem Volk Gottes zu erweisen. „Fürsten und Königinnen," so wird Jes 49, 23 dem Volk Gottes zugerufen „werden deine Pfleger und Säugammen sein," und cap 60 „gebückt werden sich zu dir nahen, die dich unterdrückt haben"; mit Opfern werden sich die Völker am Dienste Gottes beteiligen, „sie werden aus Saba alle kommen, Gold und Weihrauch bringen und des Herrn Lob verkündigen, alle Herden Kedar sollen zu dir versammelt werden, die Widder Nebajoth sollen dir dienen. Sie sollen mir zum Wohlgefallen auf meinen Altar kommen, denn ich will das Haus meiner Herrlichkeit herrlich machen." In der Verehrung Gottes werden die Völker mit Israel zu einer Gemeinschaft verbunden sein: „Die Heiden werden wandeln in deinem Licht und die Könige im Glanz der über dir aufgeht." In allen Landen wird der Name des Herrn einer sein, und die Völker werden mit einer Schulter Gott dienen. Zeph 3, 9 und Sach 14, 9.

Der Herr verlangt von ihnen ein ausdrückliches Bekenntnis zu der großen Gottestat der Zurückführung Israels in das Land seiner Väter. Den Auszug aus Ägypten hat Israel für sich allein gefeiert. An der Feier der Rückkehr ins gelobte Land und des damit nicht bloß für Israel, sondern

für die Welt angebrochenen Glückes soll auch die ganze Welt sich beteiligen, und zwar nach Sach 14 durch das Mitfeiern des Laubhüttenfestes. Nichtbeteiligung eines Volkes daran wird vom Herrn für Sünde gerechnet und durch Strafen geahndet. Sach 14, 16—19.

Die Deutung der alttestamentlichen Weissagungen vom Friedensreich ist übrigens mit einer großen Schwierigkeit behaftet. Was nach dem Wortlaut der Propheten im Friedensreich eintritt, das sehen die Apostel bereits durch die erste Zukunft des Herrn erfüllt, z. B. die Weissagung von dem neuen Bund, den der Herr mit seinem Volk machen will; nach Jerem 31, 33 und 34 will der Herr diesen Bund im Friedensreich aufrichten; der Hebräerbrief aber sieht cap 8, 6—13 diese Weissagung bereits mit der ersten Zukunft des Herrn erfüllt. Man kann dazu etwa sagen, es ist in der Tat so, aber Israel war zur Zeit des Herrn verblendet, und erst wenn ihm im Friedensreich die Augen aufgegangen sind, wird, was diese Weissagung verheißt, ihm ein w i r k l i c h e r Besitz. Ähnliche Stellen gibt es noch mehr, auf welche wir aber hier nicht weiter eingehen.

Vorstehendes ist ein Versuch, ein deutlicheres Bild von dem sogenannten „tausendjährigen Reich“ zu gewinnen. (cfr M. Deinzer, das tausendjährige Reich nach den Aussagen der heiligen Schrift. Neuendettelsau 1917.)

Das sind jedoch alles Fragen, bei denen es gilt, sich mit den großen Zügen der Weissagung zu begnügen und nicht eindringen zu wollen. Unserer Gegenwart gehört es nicht an. Wer leben wird, nach der antichristlichen Zeit, wird es sehen. Wir haben darauf hinzuarbeiten, wie Paulus es tat, daß wir die Hoffnung haben, an der ersten Auferstehung teilzunehmen.

Z u s a t z: **Lehre der alten Dogmatiker vom Millennium.**

§ 217. Die Stelle Apoc 20, 1 ff. ist so klar als möglich; sechsmal ist das Wort „tausend“ gebraucht; aber die Alten preßten diese Stelle, um ihren Sinn herauszubringen.

Was die Bindung des Satans anlangt, so sei dieselbe schon von Christo begonnen und von den Aposteln fortgesetzt worden. Die Bindung sei diejenige Einschränkung seiner Wirksamkeit, durch welche der Satan gehindert ist, die Heiden noch länger zu verführen. Der Zeitpunkt dieser Bindung sei nicht genau anzugeben, aber als unter Konstantin das Christentum Staatsreligion und das Heidentum verboten und unterdrückt wurde, sei die Bindung des Satans erfolgt. Um diese Zeit ist ja nach ihrer sonstigen Lehre der Antichrist aufgekommen! Um diese Abschwächung des Begriffs „Bindung“ zu rechtfertigen angesichts der Tatsache, daß es ja außerhalb des römischen Reiches noch Heiden genug gab, und es

solche auch jetzt noch gibt, sagten sie, die Bindung sei keine absolute, sondern nur eine relative, und machten die „geistreiche" Bemerkung, daß man auch einem Kettenhund, der gebunden ist, noch einen freien Spielraum lasse. Mit dieser Zeitangabe war natürlich auch die des Endpunktes des tausendjährigen Reiches gegeben, es war dies das 14. Jahrhundert, wo die Osmanenherrschaft in Europa aufgerichtet wurde und das Wüten des Türken begann. Vor allem wurde der Satan los, als im 15. Jahrhundert durch Mehemed II. Konstantinopel erobert wurde. Das wäre aber ein tausendjähriges Reich voll Krieg und Kampf, mit der größten Finsternis des Papsttums, mit all' den Bedrängnissen, die die wilden Völker Asiens mit sich brachten, als sie sich über die europäische Christenheit ergossen. So kann eine vorgefaßte Meinung blind machen gegen die Torheiten der eigenen Aufstellung und fähig machen, Kamele zu verschlucken wie den Widerspruch, daß der Satan gebunden und der Antichrist dabei doch regieren solle, und exegetische Schwierigkeiten zu übergehen als wären sie nicht da.— Hengstenberg hat das gefühlt, drum ließ er das tausendjährige Reich mit Karl dem Großen beginnen, wo das römische Reich zum „Heiligen römischen Reich deutscher Nation" wurde, und da kommt er natürlich aufs Jahr 1806, wo dies Reich aufhörte. Da fiele wohl die Reformation ins tausendjährige Reich, aber auch die Schrecknisse des Dreißigjährigen Krieges und der französischen Revolution. Es wird also einleuchtend sein, daß wir das tausendjährige Reich nicht hinter uns suchen dürfen, sondern vor uns suchen müssen.

Das tausendjährige Reich selbst wurde von unsern Vätern rundweg verworfen aus fünf Gründen. Es sei weder regnum potentiae, denn dahin gehören auch alle Gottlosen, die sollen aber im tausendjährigen Reich nicht mehr sein (nach ihrer falschen Auffassung!); auch nicht regnum gratiae, denn das sei jetzt schon vorhanden, das tausendjährige Reich aber soll erst kommen; auch nicht regnum gloriae, denn das ist ewig und währt nicht nur tausend Jahre. Weil man es in dieser Dreiteilung, die jedoch sich nur auf den gegenwärtigen Bestand des Reiches bezieht, nicht unterbringen konnte, hielt man es für einen Traum, als wenn diese Teilung eine göttliche Offenbarung wäre und nicht auch ein Übergangszustand, eine Änderung sich denken ließe! Der Behauptung gegenüber, daß im tausendjährigen Reich ein höheres Maß von Erkenntnis herrsche, sagten unsre Alten, eine Zeit größerer Erleuchtung als die Apostelzeit könne es nicht mehr geben, als ob die Erkenntnis, die die Apostel besaßen, Gemeingut aller Christen gewesen wäre, Jes 11, 9. Wir sagen nicht, daß es ein größeres Maß von Gotteserkenntnis geben werde, aber sie wird weiter verbreitet sein; auch sagen wir nicht, daß es im tausendjährigen Reich eitel Heilige und Vollkommene geben werde.

Wenn es aber heißt, daß auch die Vorstellung eines Reiches mit vollkommenem Frieden und voll Glückseligkeit irre sei, so ist das eine vorgefaßte Meinung, von der unsre Alten beherrscht waren, daß sich nämlich Kinder Gottes nie vollkommene Glückseligkeit versprechen dürfen. Aber einmal muß es doch anders werden, und wie schon erwähnt, es läßt sich doch eine Übergangszeit denken. Ferner sagten sie, nach II Pet 3, 3 sei der Zustand der Kirche gegen das Ende der Welt ein höchst trauriger; wir aber: Durch die Trübsal hindurch geht es eben zum Sieg.

Ein weiterer Einwurf: Es gäbe nur einen zweifachen Advent des Herrn: in Niedrigkeit und in Herrlichkeit. Dieser Gegensatz aber schließt nicht aus, daß sich der zweite Advent in Herrlichkeit in ein zweimaliges Erscheinen auseinanderlegt.

Ferner: die Auferstehung sei eine allgemeine und gleichzeitige. Aber das ist ein pures Machtwort, ein Diktat der Dogmatik, von dessen Annahme schon Mat 27, 52 und 53 abhalten muß. Auch verfängt es gar nicht, daß Luther im Katechismus bei der Auslegung des dritten Artikels sagt: „mich und alle Toten"; denn einmal ist diese Auslegung keine Schriftoffenbarung und dann hat Luther selbst nicht daran gedacht, das Wort „alle" zu pressen.

Der Haupteinwurf der Alten ist der, daß sie sagen: es soll uns Christi Zukunft unbekannt bleiben: wenn wir aber wüßten, daß sie nach Ablauf des tausendjährigen Reiches eintritt, so wäre ja das Rätsel gelöst. Allein gilt denn nicht auch von Christi Zukunft zum tausendjährigen Reich, daß sie uns unbekannt ist? Auch wissen wir nicht, wie lange die Zwischenzeit von dem Ende des tausendjährigen Reiches bis zum letzten Erscheinen des Herrn währt. Von einer kalendermäßigen Berechnung des Tages der Wiederkunft des Herrn ist also auch bei Annahme des tausendjährigen Reiches keine Rede. Es kann sich alles, wie Vilmar bemerkt, in einem Menschenalter vollziehen.

Es sind das alles mehr oder weniger armselige Einwürfe, die die biblische Lehre vom tausendjährigen Reich nicht erschüttern.

8. Die letzte Krisis.

§ 218. Wir haben hier eine letzte Reaktion des Bösen gegen das Reich Gottes, die auffallend und befremdend erscheinen möchte. Man könnte denken, die Menschheit hätte nun die Segnungen des Friedensreiches geschmeckt, daß die Sünde für sie keine verführerische Macht mehr sein würde. Wie ist nun ein solcher Angriff noch möglich, ja psychologisch denkbar? Das tausendjährige Reich ist doch das Regiment Christi und seiner Gläubigen, da wird das Gute die Oberhand haben, nicht nur moralisch, sondern auch in äußerlicher Wirklichkeit; das Böse wird sich verkriechen müssen. Jede geistige Bewegung aber, die mit äußerer Gewalt zurückgedrängt wird, pflegt sich desto ungestümer und heftiger zu entladen. Das ist gewissermaßen auch für das geistliche Gebiet ein Gesetz. So wird sich's auch verhalten im tausendjährigen Reich. Weil es nicht anders geht, unterwerfen sich auch die Bösen, aber ungern, gezwungen, heuchlerisch und murrend, den Augenblick ersehnend, wo keine Reichsgewalt zur Erfüllung der verhaßten Christenpflicht mehr anhält, sondern wo sich der Unglaube frei geltend machen und aufschwingen kann. Alles Böse, das nicht innerlich überwunden wird durch Bekehrung, sondern nur äußerlich niedergehalten wird durch Furcht und Gewalt, entlädt sich mit um so

größerer Gewalt, je mehr und länger es niedergehalten wurde. Den Bösen fehlt die Führung; wenn aber der Führer wieder kommt, wenn der gebundene Satan frei wird, dann erheben sie sich zum Angriff. Also können wir den letzten geweissagten christusfeindlichen Völkersturm doch wohl begreifen. Übrigens nimmt die Offenbarung nur die Weissagung des AT, Ezech cap 38 und 39, auf. Bemerkenswert ist, wie auch hier der Ansturm des Gog, welcher der „Fürst vom Lande Magog" heißt, in der Zeit nach der Wiederherstellung Israels, nach der Rückkehr in sein Land, die dort Ezech 37, 1 ff. unter dem Bild der Totenerweckung dargestellt wird, 38, 8 verlegt wird, wenn es still und friedlich im Lande wohnt. Gog und Magog erscheinen als Völkerhorden. Es ist nicht wie zur Zeit des Antichrists ein einheitlich geleiteter Angriff, da kein Weltherrscher da ist, der alles Gottfeindliche in seiner Persönlichkeit vereinigte, sondern ein Ansturm etwa dem der Hunnen am Anfang des Mittelalters vergleichbar. Kommt jener aus der staatlich geordneten Kultur, so dieser aus der Barbarei. Aus Ezechiel geht hervor, daß unter Gog und Magog Völker zu verstehen sind, die für den Propheten außer dem geographischen Gesichtskreis lagen, oder wenigstens keine weltgeschichtliche Bedeutung hatten. Was die Skythen Kol 3, 11 der alten Welt waren, die damals keine politische Rolle spielten, das werden dann die Völker sein, die hier Gog und Magog heißen und die sich zum Ansturm gegen die hl. Stadt vereinen. (Das wird natürlich nur aus den Namen der Völkerschaften geschlossen, über die Gog herrscht.) Er erscheint als Fürst im Lande Magog und da wird er genau bezeichnet Ezech 38, 2 als Herr von Ros, Mesech und Thubal. Die Völker, die hier genannt werden, haben wir jedenfalls am schwarzen und kaspischen Meer zu suchen. Dort haben die Alten ein Volk gekannt, „Moscher und Thibarener" am Rande des Pontus Euxinus und des kaspischen Meeres. Das waren für sie allerdings Völker, die jenseits ihres Horizontes lagen, von den Griechen stolz „Barbaren" genannt, so daß wir also in die Gegend des heutigen asiatischen Rußlands geführt werden, ohne daß daraus gefolgert werden dürfte, Rußland sei Gog und Magog (wie Clöter, der dann weiter schloß: da sie nicht in der politischen Welt bekannt sind, würden sie auch nicht vom Antichrist heimgesucht; also sei in Rußland der von Gott für diese Zeit bestimmte Bergungsort der Gläubigen). Man könnte auch sagen, was damals für Ezechiel Gog und Magog *) waren, Herrscher solcher Völker, die noch nicht auf den Schau-

*) Was die Schrift über Gog und Magog sagt, ist uns rätselhafter, ist auch fernerliegender als das, was sie vom tausendjährigen Reich sagt. Die Weissagung

platz der Geschichte getreten sind, das werden die Feinde am Ende auch sein, Völker die an der Grenze jenseits der Zivilisation liegen.

Übereinstimmend wird sowohl von Ezechiel, als von der Offenbarung berichtet, daß dem Ansturm nicht durch menschlichen Kampf, sondern durch unmittelbares Eingreifen Gottes, durch Feuer vom Himmel ein Ende gemacht wird und dann ist die Welt reif zum Gericht Gottes.

III. Das schließliche Ende.

1. Die Wiederkunft Christi bei der allgemeinen Auferstehung.

§ 219. Im unmittelbaren Anschluß an die Niederwerfung des letzten gottfeindlichen Völkersturms weissagt die Offenbarung die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht. Eines besonderen Kommens des Herrn zum Weltgericht wird nicht gedacht, ohne daß daraus gefolgert werden dürfte, da der Herr schon seit dem tausendjährigen Reich auf Erden ist, braucht er nicht erst zu kommen. Wir dürfen nicht vergessen, daß zwischen dem tausendjährigen Reich und der allgemeinen Auferstehung der Ansturm Gogs und Magogs liegt. Also kann recht wohl eine Unterbrechung eingetreten sein in der Gemeinschaft Christi mit den Seinen, so daß er nun nach allerdings kurzer Unterbrechung wieder erscheint als Richter für die Lebendigen und Toten. „Und ich sahe die Toten, beide, groß und klein, stehen vor Gott," Apoc 20, 12. 13, „und das Meer gab die Toten, die darinnen waren, und der Tod und die Hölle," und zwar ohne Unterschied, ob gläubig oder ungläubig. Um gerichtet werden zu können, müssen die Toten aber geweckt werden, und so geht also die Auferstehung, die hier eigentlich nur in Bezug auf das nachfolgende Gericht erzählt wird, diesem vorher. Die Auferweckung ist ein Werk des dreieinigen Gottes, im

---

der Offenbarung ist nichts völlig Neues, sondern nur Wiederaufnahme der Weissagung Ezechiels. Es ist bedeutsam, daß in der Offenbarung nicht wiederholt wird die Angabe der geographischen Lage. Ob darin ein Wink liegt, daß wir von der geographischen Lage absehen sollen, soll dahingestellt bleiben. Ezechiel bezeichnet den Feind näher als Fürst von Ros, Thubal und Mesech. Ros ist der Name eines Volkes, das die Alten schon kannten, das auch die griechischen Schriftsteller kennen, und man hat nicht ganz ohne Grund vermutet, daß es die Russen wären. Aber Mesech auf Moskau und Thubal auf Tobolsk deuten, wie Clöter tat, geht doch über das erlaubte Maß. Übrigens kannte Clöter Rußland und seine Zustände gar nicht, und wußte nicht, daß in keinem Lande der Christenheit so viel vom Antichrist gesprochen wird wie dort in Rußland.

Vater durch den Sohn in Kraft des Hl. Geistes Joh 6, 63. Die Auferweckung ist Wiedererweckung und Belebung der Verstorbenen und Wiedervereinigung des verwesten, nun aber verklärten Leibes mit der Seele. Joh 5, 27 ff; Rom 8, 11; I Kor 15, 30 f; II Kor 4, 14; I Thess 4, 16; Joh 11, 25.

Dabei wirft sich die Frage auf, wie wir uns die Auferstehung zu denken haben. In jedem Fall ist sie keine Neuschöpfung. Wenn Christus kommt, wird er unsern nichtigen Leib verklären, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe nach der Wirkung, damit er kann auch alle Dinge sich untertänig machen; so lehrt Paulus Phil 3, 21. Unsere Alten haben einer sehr realen Auffassung gehuldigt, hauptsächlich mit Bezugnahme auf die damals übliche Übersetzung der Schriftstelle Hiob 19, 25—27, und infolgedessen behauptet, derselbe Leib, mit derselben Substanz bis auf Haupthaar und Nägel werde an jenem Tage wieder erweckt werden. Einen starken Anhalt hat diese Auffassung daran, daß der Herr in demselben Leibe auferstand, wie er ins Grab gelegt wurde, wie er selbst bezeugt, wenn er hinweist auf seine Wundenmale. Andere erklären dagegen diese Hiobsstelle dahin, daß sie darin ein Schauen in diesem Fleisch, mit diesen leiblichen Augen, eine Theophanie diesseits des Grabes sehen. Wieder andere verstehen darunter geistliches Sehen mit Seelenaugen und übersetzen: „Nachdem ich los bin von diesem meinem Fleisch" usw. Zu beachten ist übrigens, was Luther im großen Katechismus sagt: „daß aber hier steht Auferstehung des Fleisches, ist auch nicht wohl deutsch geredet. Denn wo wir Deutschen Fleisch hören, denken wir nicht weiter denn in die Scharren (= Fleischmarkt). Auf recht deutsch aber würden wir also reden: Auferstehung des Leibes oder Leichnams; doch liegt nicht große Macht daran, so man nur die Worte recht versteht." Der realen Auffassung steht entgegen die spirituale, die behauptet: das Wesentliche am Leibe sei nicht die Substanz, die ja schon auf Erden einem fortwährenden Stoffwechsel unterworfen ist, so daß die materielle Substanz unsres Leibes zu keiner Zeit ganz dieselbe ist wie vorher. Das Wesentliche sei also die Form, und die Identität des Auferstehungsleibes mit dem Erdenleibe bestehe nur in der Identität der Form. Allein das ist eine mit der Hl. Schrift nicht übereinstimmende Anschauung. So würde man auf den von der Kirche verworfenen Spiritualismus des Origenes zurückkommen, dessen Beispiel ist: „Wenn jemand eine eherne Bildsäule des Achilles zerbricht und eine ähnliche aus Gold mit derselben Körperform und derselben Gesichtsbildung herstellte, so wäre dies doch auch Achilles, obwohl

sie mit dem Stoffe der ersten Statue nicht die allergeringste Verwandtschaft hat."

Das Allergewisseste ist, daß die Seelen diesen Leib als zu ihrem geistleiblichen „Ich" gehörig, sofort ansehen und erkennen werden, wie Adam die Eva als Fleisch von seinem Fleisch. Zunächst ist ja kein Zweifel, daß jene Vorstellung der Alten für den christlichen Glauben durchaus nichts Undenkbares hat. Der Staub der Verwesung wird gesammelt und belebt vom Schöpfer, der am Anfang den Leib aus Erdenstaub gebildet hat. Aber allerdings direkt wird es nicht gelehrt, daß der auferstandene Leib substantiell bis auf die unwesentlichen Bestandteile derselbe ist, wie der Erdenleib. Das, was du säest, ist ja nicht der Leib, sondern ein bloßes Korn, I Kor 15, 37. Vielmehr wird uns also das Verhältnis zwischen Erden- und Auferstehungsleib anschaulich gemacht unter dem Bilde des Samenkorns, aus dem sich das Produkt der Ähre bildet, also ein neues Wesen, aber gleicher Art. So muß denn auch der Auferstehungsleib wie ein Produkt aus dem Erdenleib sich entwickeln. In ihm muß gleichsam noch ein treibender Keim zurückbleiben, auch wenn er zerfällt, aus welchem bei der Auferstehung der neue Leib gebildet wird. Nicht eine Identität der Materie, aber auch nicht bloß der Form, sondern ein Verhältnis des Wesentlichen behaupten wir, wie beim Samenkorn (also mehr real). Der Leib wird dann ein geistlicher sein, *σῶμα πνευματικόν*, der des Geistes Art an sich hat. Man muß eine Art Mitteilung des Geistes an den wirklichen Leib, Fleisch und Bein annehmen, Luc 24, 39. Die Materie ist durchleuchtet und leuchtend, Dan 12, 3 (durchsichtige Spiegelbilder, Transparente des inneren Wesens), schnellbeweglich, himmlisch, stark I Kor 15, 43, das vollständig gefügige Werkzeug der Seele, an dem wir keine Schranke und Hemmung mehr haben; vollständig ist der Leib dem Geist unterworfen, unsichtbar, aber doch fähig, sich sichtbar zu machen, von allem Übel frei und der Sünde nicht unterworfen, unsterblich und herrlich. Dabei können die Auferstandenen essen und trinken, ohne der Speise zu bedürfen*), Luc 24, 42—43; Mat 26, 29; Act 10, 41; Apoc

*) Unsere Alten sagten, daß weder Speise, noch Verlangen danach, noch Genuß dort vorhanden sei. Wenn auch Goethe und andere darüber spotten, so müssen wir doch festhalten, daß der Auferstehungsleib, wenn auch nicht mehr der Speise bedürftig, doch derselben fähig ist, wie auch Jesus vor seinen Jüngern aß. Es ist freilich dann ein andres Essen, eine Assimilation der Stoffe der Paradieseswelt, vergleichbar der Verzehrung des Opfers durch das Feuer, ohne daß dabei ein Rest zurückbleibt.

22, 2. Auch der Geschlechtsunterschied wird nicht vernichtet sein, wiewohl man nicht mehr freien und sich freien lassen wird, Mat 22, 30. (Wenn das Weib nicht mehr Weib wäre, wäre es ja ein anderes Wesen. Der Herr setzt den Geschlechtsunterschied voraus, und sagt nur, daß die Ehe aufhört). Auch die Gottlosen stehen auf, I Kor 15, 22, nur daß ihnen Christus nicht als Versöhner, sondern als Richter erscheint. Sie sollen nicht bloß an der Seele, sondern auch am Leibe, dem Genossen ihrer Sünde, gestraft werden. Auch die Gottlosen bekommen substantielle Leiber, unsterblich, aber leidensfähig, ohne Schönheit, Kraft und Zier, Dan 12, 2 und 3; Jes 66, 24: „allem Fleisch ein Greuel." Sie werden ohne Zweifel kenntlich sein, aber des Teufels statt Christi Bild wird an ihnen erscheinen.

Die noch lebenden Gläubigen werden verwandelt durch die Kraft Christi, I Kor 15, 51—52, daß sie den Auferstandenen gleich sind, d. h. in einen ebensolchen Zustand der Verklärung gesetzt sind. Mit Rücksicht auf Rom 5, 12 ff hat man sich diesen Vorgang wohl als einen plötzlichen Durchgang durch den Tod zu denken, als einen konzentrierten, momentanen Tod. Paulus nennt es ein „Überkleidetwerden" im Gegensatz zu „Entkleidetwerden", II Kor 5, 4. Ob mit den noch lebenden Gottlosen Ähnliches vorgeht, weiß man nicht. Viele meinen, sie müssen den Tod leiden, um wieder auferweckt zu werden zum Gericht; und das ist das Wahrscheinlichere.

2. Das allgemeine Gericht.

§ 220. Das Weltgericht ist ein allgemeines, II Kor 5, 10, wo der Apostel sich selbst mit einschließt, und sagt: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi", und damit steht nicht in Widerspruch, was wir Joh 3, 18 lesen und 5, 24 (aus dem Gegensatz), indem beide Male die Gläubigen dem Gericht entnommen scheinen. Joh 3, 18 handelt es sich um ein inneres Gericht, und soll damit gesagt werden: das Endgeschick des Einzelnen entscheidet sich schon hier, je nach seiner Glaubensstellung zu Christo. Es ist das die innere, prinzipielle Entscheidung, die sich hier schon vollzieht. Und ebenso geht dieses aus dem Gegensatz Joh 5, 24 hervor, denn es heißt: „Wer an mich glaubt, der kommt nicht ins Gericht." Wer an mich glaubet, kommt nach dem Tod nicht ins Endgericht, sondern er ist aus dem Tod ins ewige Leben hindurchgedrungen. Wie das Wort „Auferstehung," so wird auch „Gericht" in doppeltem Sinn gebraucht. So liegt hier vor die Beschreibung der Wiedergeburt, des neuen geistlichen Lebens, es ist also ein Gericht noch in diesem

Leben, ein inneres Gericht. Er ist hindurchgedrungen zum Leben, so daß damit der Übergang vom geistlichen zum ewigen Leben schon gegeben ist; daher kommt er nicht ins Gericht. Weder bei den Gläubigen, noch bei den Ungläubigen entscheidet sich erst am Ende ihr Endgeschick; dasselbe richtet sich nach der diesseitigen Entscheidung. So kann das Gericht über die Gottlosen und Gläubigen nur diese Bedeutung haben, daß es eine Proklamation, eine öffentliche Bekanntmachung des hier schon abgeschlossenen Urteils ist; da wird die Entscheidung über jeden offenbar, und der Lohn wird bezahlt, es empfängt ein jeder nach seinen Werken. Nicht daß dort das Urteil ergeht, ob einer gerecht ist oder nicht, daß man es dort erst hörte, sondern es handelt sich um das Los, zu dem einer bestimmt wird. Die Gerechten sind schon im Buch des Lebens. Das geht auch aus der Schilderung des Sehers, Apoc 20, 12 hervor, wo er von den vielen Büchern spricht, in welche die Werke des einzelnen aufgeschrieben sind, und von einem Buch des Lebens, und wer nicht in diesem Buch stand, wurde verdammt; also daraus, daß die, die selig werden sollen, schon im Buch des Lebens stehen, geht hervor, daß die Entscheidung schon erfolgt ist und es sich noch um eine Veröffentlichung handelt*).

Noch ist hier die Frage zu besprechen: Wie kommt es, daß die hl. Schrift das Endgericht nach dem Werken ergehen läßt, *κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*, Apoc 20, 13; II Kor 5, 10; Joh 5, 29; Mat 25, 31—46. Unsre Alten haben einfach darauf gesagt: Der Herr erscheint hier als Richter und das Gericht ist ein öffentliches, so käme denn nicht der unsichtbare Glaube, sondern nur die Tatbeweise und Früchte des Glaubens in Betracht, und da Gott nicht nach seiner Allwissenheit hier nur entscheidet, sondern vor der ganzen Welt, Engeln, Teufeln, Seligen und Verdammten sein Urteil nicht nur ausspricht, sondern auch begründet und rechtfertigt, ist es am Platze, daß es nicht nur nach dem inwendigen Glauben, der verborgenen Gesinnung, sondern nach den auch vor Menschen sichtbaren Beweisen des Glaubens ergeht. Es handelt sich um einen öffentlichen Gerichtsakt, daher werden Glauben und Werke gleichgestellt. Es darf nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß nicht die Werke in ihrer Vereinzelung in Betracht kommen; da kämen wir ja auf das rechnerische Wesen der römischen Kirche, sie können hier wohl kollektiv gefaßt werden,

*) Es ist unterschieden: „ein Buch" und „Bücher"; „ein Buch" das ist das Buch des Lebens; daß das Eingeschriebensein über die Seligkeit entscheidet, ist (auch nach den Alten) nur bildliche Redeweise für die Erwählten, die Gott bekannt sind und die beharren im Glauben bis ans Ende.

wie denn auch der Singular τὸ ἔργον vorkommt, I Thess 1, 3, Werk des Glaubens, Arbeit der Liebe; es wird darunter zu verstehen sein das Gesamtverhalten, der sittliche Ertrag und Tatbestand des ganzen Lebens, was der Mensch auf Grund des Glaubens unter Voraussetzung der Rechtfertigung sittlich geworden ist (iustitia fidei et inchoatae vitae), und dann hat es in der Tat nichts Befremdendes, daß das Endgericht nach den Werken erfolgt, während doch die Wahrheit bestehen bleibt, daß wir allein aus Glauben gerecht werden. Als Maßstab, wonach gerichtet werden soll, muß doch etwas nicht bloß für das Auge Gottes Wahrnehmbares, sondern auch für Menschenaugen Offenbares gemeint sein. Das Gericht hat es nicht zu tun mit dem, was Gott dem Menschen geschenkt hat, sondern mit dem, was der Mensch mit den göttlichen Gaben ausgerichtet hat. Es gleicht der Ernte. Dabei kommt der Glaube nicht zu kurz, er ist ja ein Samenkorn, das Frucht bringt und bringen muß, wenn es anders lebendig ist. Wie wenig aber die Werke losgelöst vom Glauben gedacht werden können, geht daraus hervor, daß dort nicht gute Werke irgendwelcher Art genannt werden, gute Werke, die Menschen getan wurden, sondern nur solche, die Ihm getan sind („Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeist" usw.), in denen sich die persönliche Stellung zu Jesu kund gibt als Glaubenswerk. Vgl. Marc 9, 41. Man kann ja auch sich dienen, wie die Pharisäer taten, Mat 6, 1 ff.

Daß es sich um Glaubenswerke handelt, und nicht die Lehre von der Werkgerechtigkeit eingeführt ist durch diese Stelle, deutet der Herr dadurch an, daß er die zu seiner Rechten, denen er diese Werke nachrühmt, als seine Schafe bezeichnet. Als solche aber bezeichnet er (Joh 10, 27) die, die seine Stimme hören und ihm folgen, die also sein Wort hören und ihm glauben. Ferner nennt er sie „Gesegnete" und „Erben". Wer aber Erbe werden soll, muß zuvor ein Kind Gottes geworden sein. Erbschaft hat die Kindschaft zur Voraussetzung. Durch den Ausdruck „Erben" bezeichnet er sie als Gotteskinder, und in diesen Stand gelangt man nur durch den Glauben, Joh 1, 12; Gal 3, 26—29. So sind also die Werke beim Gericht des Herrn nicht der Realgrund oder Beweggrund, sondern der Erkenntnisgrund.

Man hat gefragt, warum nicht alle guten Werke aufgezählt werden, sondern nur die Werke der Barmherzigkeit und die Antwort gegeben, daß das auch genüge, denn die Liebe zum Nächsten sei eben doch die Grundtugend, wenigstens in Bezug auf die Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel, und diese Liebe sei ein Beweis der Gottesliebe. (I Joh 4, 20, 21.)

Auf die Frage, warum nur ein Teil dieser Werke genannt werde, hat man gesagt, daß der Herr nicht alle Werke der Barmherzigkeit aufzählen wollte, die Angeführten hat der Herr beispielsweise genannt; es sind auch die Aufgezählten lauter solche, die in der Anfangszeit des Christentums besonders notwendig waren.

§ 221. Schwierig ist es, die Akte, in welche sich das Gericht auseinander zu legen scheint, nach Mat cap 24 und 25 recht zu sondern, zu unterscheiden. Dort erscheint es nämlich in drei Akten auseinanderliegend; doch sind das bis jetzt nur mehr oder minder zureichend begründete exegetische Vermutungen.

a) Rätselhaft ist schon das Gleichnis von den 10 Jungfrauen Mat 25, 1—13. Abgesehen von den exegetischen Schwierigkeiten, auf die wir hier nicht eingehen können, ist festzuhalten, daß unter den 10 Jungfrauen die Kirche in ihrer Gesamtheit zu verstehen sein wird, und wahrscheinlich ist es, daß es sich hier um ein Gericht handelt, das der Zukunft des Herrn zum tausendjährigen Reich angehört. Man schließt es daraus, daß sich n a c h dieser Zukunft, durch welche doch der Herr den deutlichsten Beweis von seiner einstigen Wiederkunft gegeben hat, ein so völliges Einschlummern des Hoffnungslebens nicht denken läßt. Dies läßt sich viel mehr begreifen in der Zeit zwischen der Himmelfahrt und der ersten Wiederkunft Christi, wo nach anfänglicher lebendiger Erwartung der Wiederkunft, die man sich unmittelbar bevorstehend dachte, eine Erschlaffung des Hoffnungslebens eingetreten ist, die sich ja begreifen läßt, da die lebendige Hoffnung ein gespannter Seelenzustand ist, der nicht immer andauert. Diese Erschlaffung ist in manchen Kirchengemeinschaften zu — man möchte fast sagen — einer Verzichtleistung auf die Wiederkunft des Herrn ausgeartet. Statt des Hoffnungslebens ist eine Behaglichkeit eingetreten, die sich aufs Diesseits einrichtet; man erstrebt eine weltliche Herrlichkeit der Kirche, z. B. in Rom, das die zukünftige Herrlichkeit antizipieren will zu einer Zeit, wo die Kirche noch die Gestalt des Kreuzreiches hat. Wenn sich das Hinsinken des Hoffnungslebens auch erklären läßt, entschuldigen läßt es sich doch nicht. Doch ist das nicht das Schlimmste. Der Herr sorgt ja für das Erwachen. Verhängnisvoll ist's aber, wenn auch das Glaubensleben erlischt. — Daß dies Gericht nicht das letzte sein wird, schließt man auch daraus, daß es doch nicht als ein so strenges erscheint, als das über den Schalksknecht und das allgemeine Weltgericht. Der Herr spricht das an sich zwar furchtbare Wort: „Ich kenne euch nicht";

aber es ist doch noch milde im Vergleich zu den Aussprüchen in dem andern Gerichtsakt, der zweimal beschrieben wird. Es ist ein Gericht, das sich danach richtet, ob noch der nötige Vorrat des Glaubenslebens vorhanden ist, um den Mangel des Hoffnungslebens zu ersetzen. — Das wäre der erste Akt des Gerichts. —

b) In dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten, Mat 25, 14—30, wo man, vielleicht nicht mit Unrecht, gesagt hat, das sei das Gericht über alle Diener Christi, denen er in seinem Reiche Berufe anvertraut und Gaben gegeben hat zum Dienst des Ganzen, hätten wir den zweiten Gerichtsakt.

c) Der dritte Akt, die letzte Szene, wäre dann das Mat 25, 31 ff. genannte Gericht. Die Schilderung dieser letzten Szene erweckt gleich im Eingang den Eindruck, daß man es hier mit einem abschließenden, allgemeinen, mit einem Weltgericht zu tun hat. Es heißt nämlich nicht mehr: „der Bräutigam kommt", sondern, „des Menschen Sohn kommt", und nicht ist von der „Braut" die Rede, sondern von „allen Völkern," die um ihn versammelt werden sollen. Man darf dabei aber nicht an die Heidenvölker denken; denn alle diese Völker sind gedacht als in Berührung gekommen mit den Jüngern und Brüdern Christi; denn sonst hätten sie ihm nichts Gutes oder Böses tun können. Möglich, daß unter diesen Völkern zu verstehen wären die großen Massen in der Christenheit, die in keinem rechten persönlichen Verhältnis des Glaubens zu Christo stehen, denen sich also der Zusammenhang mit Christo vermittelt durch die Diener Christi, durch das Amt, und deren Geschick sich entscheidet nach ihrer Stellung zu Kirche und Amt und zu Allen, die in irgendeinem Sinne Jesum vertreten können, z. B. Alle, die um des Namen Jesu willen leiden. — Es ist kein richtiger Gebrauch der Stelle, wenn man Mat 25, 31 ff. von der Übung der Barmherzigkeit versteht, die Christen den Elenden erzeigen. „Ich bin gefangen gewesen," läßt sich doch schwer auf Verbrecher beziehen, sondern umgekehrt, die Barmherzigkeit wird von der Welt den Jüngern erwiesen, die Christum irgendwie vertreten, für sein Reich arbeiten, nämlich Missionare und Diakonissen, Diener und Dienerinnen Christi, Leidende, Verfolgte, Bekenner usw.; denn diese können zu den geringsten Brüdern gerechnet werden. An Mat 10, 42 und 12, 46—50 hat diese Auslegung einen starken Anhalt; das Schicksal der nicht in ein persönliches Verhältnis zu Christo Gekommenen entscheidet sich durch die Stellung, die sie den Dienern Christi gegenüber eingenommen haben und durch sie als Medium zu Christo.

So haben wir also ein mehrfach abgestuftes Gericht, aber bei dem sich alles nur nach der Glaubensstellung entscheidet, die man zu Christo eingenommen hat. Aber auch die Juden werden gerichtet, und da wird der Maßstab das Gesetz sein, und nach der Stellung, die sie zur Wahrheit eingenommen haben. Das gilt auch für die Heiden*). Bei diesen ergeht das Gericht auch nach der Uroffenbarung, nach dem, wie sie sich verhalten haben zu dem Maß sittlich-religiöser Erkenntnis, das ihnen geblieben ist, nach dem den Menschen in die Brust geschriebenen Sittengesetz, nach der Ordnung und Sitte und Recht, wie der Apostel Röm 2, 12 deutlich sagt. Das Gericht ist dann die größte Offenbarung der Herrlichkeit des erhöhten Christus. Seine Auferstehung und Himmelfahrt war nur Wenigen bekannt; da aber wird er aller Welt offenbar und von seinen Lippen hängt das ewige Los aller Menschen ab; er entscheidet es, und zwar nach der Stellung zu ihm. Die einen ererben das von Anfang bereitete Reich, die andern kommen in die ewige Pein, in das Feuer, das bereitet ist dem

*) Es gibt keine Stelle in der Schrift, welche die Verdammnis der Heiden ohne weiteres ausspräche. Der Gegensatz ist immer nur: Gläubige und Ungehorsame. Es ließe sich ja auch nicht mit der Universalität der Gnade Gottes in Christo vereinigen, daß einzelne Menschen, ja ganze Völker, ohne daß ihnen die Möglichkeit der Rettung angeboten ist, verloren gehen sollten. Aber ebenso fest steht der Grundsatz: ohne Glauben an Christus kein Heil, Act 4, 12. Zur Lösung dieser Schwierigkeit gibt Thomasius eine ansprechende Vermutung: Auch innerhalb der Heidenwelt ergibt das ganze Leben jedes Einzelnen ein Gesamtresultat, welches entweder ein völliges Versunkensein in die Macht der Naturgewalten und der Lüge ist, oder eine relative Empfänglichkeit für das Heil und infolge davon ein wenn auch unklares oder unbewußtes Verlangen nach dem Heil. Diesen Tatbestand enthüllt auch ihnen nun das Gericht; es findet sich bei ihnen zwar weder πίστις noch ἀπιστία vor, wohl aber eine verschiedene sittliche in ihrem Gesamtlebenswerk sich ausprägende Zuständlichkeit, die mit dem einen oder dem anderen eine gewisse Verwandtschaft hat, eine ethische Prädisposition, die entweder in Glauben ausgehen, oder zur vollen, selbstgewollten Abschließung gegen Gott werden wird, sobald ihnen in dem Mittler und Richter das Heil der Welt entgegentritt. Seine sichtbare Erscheinung wird für sie die Bedeutung einer Berufung, einer letzten Heilsanbietung einschließen, und so wird sich ihm gegenüber in einem Moment ihr Geschick entscheiden. Wo in der Masse der Heidenwelt noch irgend etwas dem Lichte Verwandtes sich vorfindet, das wird sich von der ewigen Sonne des Heils anziehen lassen; was im Argen gänzlich verfestigt ist, wird widerwillig das Auge dagegen verschließen. Die Ersteren fügt der Herr der Gemeinschaft seiner Gemeinde ein, die andern überantwortet er der Macht der Finsternis. So wird auch, wer aus ihrer Mitte selig wird, nur selig durch die Gnade Christi und durch den Glauben an ihn; die Ordnung des Heils bleibt aufrecht und bewährt sich, wie in Gnade, so im Gericht.

Teufel und seinen Engeln. Das ist der definitiv entscheidende Abschluß aller menschlichen Geschichte, der der ganzen Menschheit und eines jeden einzelnen Menschenlebens.

§ 222. Man hat das Definitive des Abschlusses leugnen wollen, indem man seit Origenes aus den verschiedensten Gründen das Fündlein von der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, der Wiederbringung aller Dinge aufgestellt hat. Sie ist ebenso unschriftmäßig als die andere Behauptung, daß die Gottlosen vernichtet würden, so daß ihre Pein einmal ein Ende nehmen würde, daß sie durch den andern Tod und das Feuer der Gehenna allmählich aufgerieben würden. Die erste Anschauung hat aber immer ihre Anhänger (so auch Schleiermacher) gehabt: der Ausdruck ist aus Act 3, 21 genommen, aber mit Unrecht: denn da geht er im Zusammenhang und im Sinne des Apostels auf die Bekehrung Israels und auf die damit zusammenhängende Wiederbringung und Wiederaufrichtung des Reiches David, wie sie sich Act 1, 6 findet: „*εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ.*“ Diese schriftwidrige Lehre von einer Beseligung aller Gottlosen führt ja konsequent auch auf die Beseligung des Teufels. — Die Gründe, die man für dies von der Schrift völlig verlassene Menschenfündlein aufgestellt hat, sind teils exegetischer, teils dogmatischer Art, rationalistische Schlußfolgerungen. Die Stelle, die am meisten dazu mißbraucht wird, ist I Kor 15, 28: die Zusammenfassung alles Geschaffenen in Gott, auf daß Gott sei Alles in Allem, das letzte Ziel alles Werdens, wo die ganze irdische Entwicklung ins Meer der Gottheit selbst einmünde, könne nur erreicht werden, wenn nichts Außergöttliches mehr im Universum vorhanden sei: außerdem sei er ja nicht der Allumfassende, der alles umfaßt und in dem Alles umfaßt sei. Schon aus dem Kontext ist klar zu ersehen, daß die Stelle so nicht aufgefaßt werden kann. Nachdem alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt sind, nachdem er alle feindliche Herrschaft und auch den Tod vernichtet hat, dann untergibt sich Christus dem Vater. — Weiter beruft man sich auch auf Ephes 1, 10: Alles Geschaffene soll unter Christo, als dem Haupte, zusammengefaßt werden; wenn dem so ist, so müsse alles selig werden; alles soll durch Christum versöhnt werden, so auch die Gottlosen, denn dann erst sei die völlige Harmonie hergestellt. Es handelt sich aber hier um die Zusammenfassung der Juden und Heiden unter dem einen Haupt cfr 2, 11, und zwar um die, welche die Erlösung angenommen haben im Glauben. Auch führen sie noch an Mat 5, 26. Hier wird ein Ziel gesetzt. Bis daß bezahlt ist, aber woher soll der Gefangene nehmen und

bezahlen? Wer wird für ihn eintreten? Heb 10, 26 f. Dabei ist überhaupt übersehen, daß die Schrift, wenn sie auch sonst von einem Weltziel und einer Vollendung aller Dinge redet, ihren Blick nur auf die Vollendung der Kinder Gottes richtet und nur ausnahmsweise einen Blick auf das Los derer wirft, an denen der Gnadenratschluß Gottes nicht erreicht worden ist, gerade so wie im Apostolikum keine Rede ist von der ewigen Verdammnis; sonst würde man ja auch 1 Kor 15, 22 herbeiziehen müssen: „Wie sie in Adam Alle sterben usw.", d. h. die, welche lebendig werden, werden ebenso in Christo lebendig, wie sie in Adam alle gestorben sind. Es ist auch hier nur von der Menschheit die Rede, deren Haupt der zweite Adam ist (was aber seine Beschränkung schon in sich trägt, da nicht gesagt ist, ob das „Alle" in der zweiten Hälfte sich mit dem „Alle" in der ersten Hälfte deckt). Es heißt nur: alle, die lebendig gemacht werden, werden es durch Christum. — Aber die Schrift spricht an viel klareren Stellen auch noch von einer Endlosigkeit der ewigen Strafen, Apoc 14, 10—11: „Und der Rauch ihrer Qual wird aufsteigen von Ewigkeit zu Ewigkeit." Bengel sagt, una omnium horrendissima in tota scriptura est haec comminatio, daß sich diese Stelle auf das Schrecklichste beziehe. Angesichts dieser Stelle verfängt auch der Ausdruck ὁ *αἰών* nicht, den manche mit „lange Zeit", „Weltperiode" hier übersetzen wollen. Wir bleiben bei unserer Erklärung, und zwar auf Grund des Gegensatzes in Mat 25, 46. Dieser Gegensatz macht eine doppelte Deutung des Wortes unmöglich. Wäre nämlich hier das Verdammungsurteil nur auf eine lange Zeit zu beziehen, so wäre auch das ewige Leben nur ein zeitweiliges. Jes 66, 24: „Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen." Oder Marc 9, 44. 46. 48, wo der Herr refrainartig dreimal diesen Ausdruck wiederholt. Mat 3, 12: „Die Spreu wird er verbrennen mit unauslöschlichem Feuer".

Man kann freilich sagen und hat es gesagt: „Warum hat Gott denn die Welt erschaffen, da er doch voraussah, daß sein Liebesratschluß an der großen Mehrzahl der Menschen doch nicht erreicht wird; warum hat er das Nichtsein der Welt diesem Ausgang nicht vorgezogen?" Das ist eine Frage, auf die wir die Antwort haben Rom 9, 20. Oder man hat eingeworfen, es widerstreite der Liebe Gottes und es müsse seine und der Gläubigen Seligkeit stören, wenn sie immer vor den Augen die Qualen der Verdammten hätten. Aber die Seligen werden so eins sein mit dem Willen Gottes, daß sie dadurch nicht gestört werden. Da gibt es kein weichliches Mitgefühl mit den Verdammten (s. der reiche Mann und der

arme Lazarus!). Und abermals, was den ersten Einwurf anlangt, so ist Gott nicht bloß die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit; die Kehrseite der Liebe, die die Menschheit in die Gemeinschaft zieht, ist der Haß und Zorn, der das Sündigende und Widerstrebende von sich stößt. Die heilige Liebe Gottes wurzelt in Gottes Liebeseifer, der, wenn er die Liebe verschmäht sieht, in Zorn umschlägt. — Ferner wendet man auch ein, es widerstreite der Gerechtigkeit Gottes, auf zeitliche Sünde eine ewige Strafe zu setzen. Darum handelt es sich aber nicht, sondern um einen Zustand, der sich durch Schuld des Menschen zu einem unheilbaren verfestigt hat; nicht sowohl weil er gesündigt hat, als weil er sich fortwährend im inneren Widerspruch gegen Gottes Willen befindet, trifft den Gottlosen die ewige Strafe. Non cessante peccato nequit cessare poena. — Man sagt auch der Schöpfungszweck sei vereitelt, wenn der große Haufe verloren ginge; aber der Apostel sagt uns, Rom 9, 22, daß der Herr ebenso verherrlicht werden kann an den Gefäßen der Barmherzigkeit wie an denen des Zorns; an Jenen offenbare sich die Majestät seiner Liebe, an Diesen die Zornesmajestät.

Man kann diesen Vernunftgründen andre, schriftmäßige Schlußfolgerungen (Glaubensschlüsse) entgegensetzen. Man kann sagen: a) Eine Bekehrung, die durch die Höllenpein hervorgerufen werde, hat ja keinen sittlichen Wert; die Bekehrung geschieht durchs Wort und den Glauben; dort aber wird nicht gepredigt, und wenn, dann würde es bloß Reue wirken, und nicht Glauben, da man dort ja schon im Lande des Schauens ist, Luc 16, 29 ff. wird der Reiche hingewiesen auf die Heilsordnung inbetreff seiner Brüder. Zudem ist ja die Bekehrung die innere Geschichte des Menschen und in der Ewigkeit gibt es kein Werden mehr, das ein Übergang aus einem Stand in den andern wäre, sondern ein Sein. Die Akten des Lebens sind mit dem Tode versiegelt.

b) Wir können hier in diesem Leben schon sehen, daß dem Menschen bei hartnäckigem Wiederstand gegen die Gnade Gottes die Bekehrung unmöglich wird bei der Sünde wider den Hl. Geist Heb 6, 4. Wenn ein Mensch also hier schon die sittliche Fähigkeit zur Bekehrung verloren hat, wie soll er dort diese wieder erhalten, wo er doch völlig im Bösen ausgereift ist.

c) Ein dritter Grund stützt sich auf die verhärtende Wirkung der Strafe. Wer hier beharrt im Widerstreit gegen Gott, wird durch die Züchtigungen, die Gott schickt, nicht erweicht, sondern nur verstockt. Die Strafe befestigt in der Bosheit, wievielmehr die Strafe der ewig Ver-

dammten? Apoc 16, 11. Es ist weder der Zweck der Androhung der ewigen Strafe, noch die immer erreichte Frucht zu bessern. Die Strafe hat eben nicht allein eine pädagogische Bedeutung, sondern hier eine vindikative, sie hat vergeltenden Charakter. In dritter Linie bezweckt sie Abschreckung. Wäre die Strafe primär pädagogisch, so hätte Christus auch nicht am Kreuz sterben müssen.

d) Da man doch unter der Voraussetzung des freien Willens des Menschen mit der Möglichkeit rechnen muß, daß ein Mensch sich nicht mehr bekehren will, also seine Feindschaft gegen Gott bewußt festhalten will, so würde, wenn wirklich eine Apokatastasis einträte, gar nichts anderes übrig bleiben, als daß Gott den freien Willen der Kreaturen mit Gewalt bräche; so käme die Bekehrung um ihren sittlichen Wert, und die Lehre von der Apokatastasis würde zu einem Seitenstück jener falschen Prädestinationslehre. Dort vergewaltigte Gott nämlich die einen zur Seligkeit und die andern zur Verdammnis, und hier zwänge er die Verdammten zur Buße und nötigte ihnen die Seligkeit auf.

e) Es hieße doch die Versöhnung, das Leiden und Sterben Christi entwerten, ja für überflüssig erklären, wenn auch solche, die das Wort der Versöhnung nicht angenommen haben und verdammt worden sind, selig würden, während sie Christi Verdienst verwerfen.

3. Der Weltbrand.

§ 223. Himmel und Erde sind um des Menschen willen geschaffen; um seinetwillen werden sie erhalten. Der Mensch ist der Mittelpunkt der Welt, wir selber eine Welt im Kleinen (Mikrokosmus). Durch tausend Fäden ist er mit der Welt verknüpft. Vermöge dieser innigen Verbindung nimmt die Welt auch an seinem Schicksal teil, an dem ethisch guten oder schlimmen Zustand, Rom 8, 20. Durch den Sündenfall, Gen 3, 17 verliert auch die unvernünftige Kreatur ihre ursprüngliche Beschaffenheit und wird der Eitelkeit, dem Dienst des vergänglichen Wesens, dem Tod und Verderben unterworfen. Unter der Last der Sünde seufzt die Erde und was darauf ist; aber auch bis in den Himmel hinein, sowie auf Sonne und Mond erstrecken sich die Folgen der Sünde, Jes 24, 19 ff.; 34, 4; 25, 2; Luc 23, 45; Mat 24, 29; Heb 9, 23. Statt in ewiger Jugend zu blühen, muß die ganze sichtbare Kreatur, Himmel und Erde zugrunde gehen, Mat 24, 35. Wenn die Kinder Gottes, um deretwillen, wie es schon im Brief an Diognet heißt, die Welt erhalten wird, weggenommen sind

und die ganze Menschheit, d. h. alle Gläubigen, gleichsam von ihr abgelöst sind, gleicht sie einem Leichnam, dem die Seele ausgefahren ist; sie ist reif zum Untergang; weil sie verunreinigt ist durch die Sünde und befleckt mit dem Blute der Heiligen, bedarf sie einer Reinigung, aber einer gründlicheren, als sie schon erfahren, nicht durch Wasser, sondern durch Feuer. Der große Weltbrand ist eine Vernichtung aller sichtbaren Kreatur (annihilatio), aber nicht quoad substantiam, sondern quoad formam, d. h. eine Auflösung in die ursprünglichen Bestandteile, aus denen Gott eine neue Welt schafft, Rom 8, besonders Vers 21. Die Hauptstellen für diese Lehre sind: II Pet 3, 7. 10 und 12; Apoc 20, 11; 21, 1; Jes 34, 4; 51, 6; Ps 102, 26—27. Als Vorboten müssen angesehen werden die gewaltigen Umwälzungen in der Welt, durch die Himmel und Erde bewegt werden in ihren Grundfesten, Apoc 6, 12 ff. Die alte Streitfrage war, ob dieser Weltbrand eine annihilatio quoad substantiam oder nur quoad formam sein würde. Für das Erstere entschieden sich die alten Dogmatiker, sich hauptsächlich stützend auf Luc 21, 33 „Himmel und Erde werden vergehen". So sagt denn Baier: Peracto iudicio statim sequetur mundi consummatio, qua coelum et terra, itemque caetera elementa et corpora ex elementis composita, quoad substantiam suam, mediante igne, peribunt. Freilich ist es schwer zu verdeutlichen, wie in der Welt etwas in seinen Substanzen vernichtet werde. Weitaus die meisten Kirchenväter denken sich diese Katastrophe nicht als Vernichtung, sondern als verklärende Wandlung. So sagt Augustin: mutatione rerum, non omni modo interitu, transibit hic mundus — mundus in melius innovatus, apte accomodatus hominibus etiam carne in melius innovatis. — Und Luther sagt: der Himmel hat jetzt sein Werktagskleid an, dort aber wird er sein Pfingstkleid anziehen. — Man muß unterscheiden zwischen dem Gebilde aus Stoff und dem Stoff selbst; heißt es doch auch Ps 90, 6 von den Menschen, daß sie vergehen. Eine Analogie zur annihilatio quoad formam, die wir daher annehmen, kann angeführt werden: Ein goldenes Gefäß, das zu einem Goldklumpen zusammengeschmolzen und zur Herstellung eines andern, neuen Gegenstandes verwendet wird. Für diese Frage kann auch das, was geschehen soll an des Menschen Leib, der doch auch nicht völlig neugeschaffen wird, entscheiden. Wie dieser zwar in seine Elemente zerfällt, aber aus dem Staub wieder ein neuer Leib gebildet wird, so wird es wohl auch mit der Erde sein. Das ist dann die in Mat 19, 28 vom Herrn erwähnte *παλιγγενεσία*, wozu Bengel bemerkt: Nova erit genesis, ubi et microcosmus totus, per resurrectionem, et macrocosmus genesin iter-

atam habebit. — Der Weltbrand muß als ein großes Läuterungsgericht angesehen werden, in dem alle Schlacken, alles Sündliche und Widergöttliche verbrannt und verzehrt wird (cfr Jes 27, 9), so daß dann der neue Himmel und die neue Erde wie aus einem Feuerofen oder Schmelztiegel des Gerichts hervorgehen wird.

Wäre sie eine völlig neue, mit der alten nicht zusammenhängende Schöpfung, so würde auch Rom 8, 19 ff. nicht die Rede sein können von einem Sehnen der Kreatur nach Erlösung vom Dienst der Eitelkeit und nach der Verherrlichung der Kinder Gottes. So ist denn eine annihilatio quoad formam der Schrift am meisten entsprechend. Daß damit eine völlige Läuterung der Erde eintritt, die durch der Menschen Sünde unrein ist, ist klar und dieses hebt auch die Schrift (II Pet 3, 13) deutlich hervor: „Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnet."

4. Die ewige Verdammnis.

§ 224. Der Zustand der Verdammten besteht: a) In der Beraubung und Ermangelung der Seligkeit und ihrer Güter und Freuden; das ist bei allen gleich, II Thess 1, 9; Mat 8, 12; Mat 22, 13; Apoc 22, 15. b) In den positiven Strafen: ewiges Wehe, Pein, Strafe, Mat 25, 46; ewiges Verderben, Zorn Mat 3, 7; Rom 5, 9; Apoc 14, 10; der andere Tod, Apoc 21, 8; die äußerste Finsternis, Mat 22, 13; das ewige Feuer mit seinem Rauch, Apoc 14, 11; Marc 9, 44; Jes 66, 24; angezündet von dem Odem des Allmächtigen, Apoc 19, 20; 21, 8; Mat 25, 41; Folter und Folterknechte im Gefängnis, die vom göttlichen Zorn bestimmt sind, Mat 5, 25; 18, 34. Dabei ist die größte Mannigfaltigkeit, Abstufung nach dem Grad der Schuld, der Bosheit und dem Maß der Gaben, und Stellung im Reich des Teufels: „Womit Einer sündigt, damit wird er gestraft", (per quod quis peccat, per hoc punitur et idem, diesen Vers Virgils verwendet Dante in seiner Divina commoedia zur Schilderung der Hölle), zugemessen von der Gerechtigkeit Gottes: „Er vergilt einem Jeglichen nach seinen Werken" II Kor 5, 10; Apoc 22, 12, Deut 32, 21, 22; Mat 10, 15; Luc 12, 45—48; Rom 2, 5. c) Der Zustand ist ruhelos: „Ihr Wurm stirbt nicht." Innerlich und äußerlich voll Heulens und Zähneknirschens, Mat 22, 13; Marc 9, 44; Apoc 14, 11. d) Der mit dem Tode eintretende unselige Zustand ist zunächst unvollendet vor dem Tag des Gerichts, solange das schreckliche Warten dauert, II Pet 2, 4; Heb 10, 26—27; wird aber dann vollendet an demselben, Apoc 20, 12—14.

So tritt der andere Tod ein für alle, deren Namen nicht erfunden sind im Buch des Lebens. e) Dieser Zustand ist dann endlos und hoffnungslos. Lasciate ogni speranza voi ch' entrate (die ihr hier eingehet, laßt alle Hoffnung fahren) schreibt Dante darum über die Hölle. Die Zahl der Seligen ist im Vergleich zu ihnen kleiner. Mat 13, 1—23; 22, 14; 7, 13 f.

5. Der selige Zustand in der Ewigkeit, im neuen Himmel, auf der neuen Erde, im himmlischen Jerusalem.

§ 225. 1. Was das ewige Leben und die ewige Seligkeit betrifft, so gehört dies zu den Dingen, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat. Auf die Angaben der Schrift jedoch gestützt, können wir eine Ahnung und einen Vorschmack davon bekommen. Es ist die höhere Vollendung des glückseligen Zustandes des ersten Menschen im Paradies und des Besitzes, den der Gläubige jetzt schon hat in der Rechtfertigung aus dem Glauben, im Frieden Gottes, in der Liebe zu Gott. Zunächst gehört zur ewigen Seligkeit, daß alles, was dieselbe trüben könnte, alles Übel und Leiden verschwunden ist nach Apoc 7, 17; 21, 4. Die Erquickungszeit ist da.

2. Sodann wird als eine Quelle der ewigen Seligkeit das Schauen Gottes genannt werden müssen, was die Spitze und der Höhepunkt des Erkennens ist. Dieses hat hier schon etwas Beseligendes: „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich Vater usw. erkennen," Joh 17, 3, 24. Was aber wird erst dann sein, wenn es im Schauen vollendet ist I Kor 13, 12; Mat 5, 8; Apoc 22, 3—4; Ps 17, 15. Mit diesem Schauen ist gegeben die Vollendung der auf Erden durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft mit Gott I Pet 1, 8—9. cfr auch was Moses Ex 33, 18 ff. und Elias I Kön 19, 12 mit Freuden hienieden schon schauten.

3. Die Freiheit von der Sünde, die Sündlosigkeit, und zwar im doppelten Sinn:

a) in der objektiven Vollendung unsres Gnadenstandes: Gemeinschaft mit Gott. Hiernach erscheint die Seligkeit als die höchste Vollendung des Zustandes der Rechtfertigung, der durch die Ewigkeit unveränderlich gemacht wird; Ps 32, 1; Rom 4, 7. Nun ist auch alle Gefahr der Anfechtung, alle Furcht vor neuem Fall und dem Verlust der Seligkeit vorüber und wir befinden uns in einem Zustand endloser Sicherheit, was wir hier auf Erden nie sein dürfen. Jes 32, 17, 18. Das ist die Ruhe Gottes Heb 4, 9.

b) Wir sind dann auch im subjektiven Sinn sündlos, weil die Seligkeit auch zu denken ist als jene vollste Befriedigung, jener höchste und tiefste Frieden, der dem Menschen entspringt aus dem Bewußtsein der guten Tat. Da greift der in Rom 7, 14 geschilderte Zustand nicht mehr Platz, da die Erbsünde hinweg ist. Es ist eine Seligkeit, die im Bewußtsein der Harmonie mit Gott und seinem Willen, im Sein, Wollen und Handeln beruht; ein Seelenfrieden, wie wir ihn etwa im Bewußtsein treuer Pflichterfüllung momentan finden können, Jac 1, 25.

4. Nächst der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott und Christo wird ein weiterer Quell ewiger Seligkeit und Freude sein die Gemeinschaft mit allen Gläubigen und Engeln und Heiligen und Seligen, Heb 2, 12—13; 12, 18—24; I Kor 13, 13. Sichtbar und fühlbar ist sie und wirkt vollkommen befriedigend und beseligend, wie es hier schon die Gemeinschaft der Heiligen tut.

5. In der gemeinsamen Lobpreisung und Anbetung des dreimal heiligen Gottes samt allen Kreaturen, Apoc 4, 10. 11; 14, 2—3; 19, 5—6; 5, 11—14. Das ist dann eine Gemeinschaft der ganzen erneuerten Schöpfung in heiliger Anbetung, wozu ein Vorspiel war, was Act 4, 31 von der ersten Gemeinde berichtet: als die Apostel beteten, bewegte sich die Stätte. Aus dem allen können wir eine Ahnung bekommen von dem, was Gott denen aufbehalten hat, die ihn lieb haben.

6. Die äußere Umgebung wird auch dieser Herrlichkeit entsprechen. Die ganze Erde wird verklärt sein, Apoc 21, 5; denn um der erlösten Menschheit willen ist der neue Himmel und die neue Erde geschaffen. Die Erde, der Schauplatz der größten Taten Gottes, über die der Herr mit seinen segnenden Fußstapfen gewandelt, Act 10, 38, soll nun der Wohnplatz der Kinder Gottes, als eine Provinz des Himmels, die bleibende Heimat der Auserwählten, die Trägerin der himmlischen Stadt und des Heiligtums werden, sowie der bleibende Wohnort des Herrn und der Sitz seiner Offenbarung mit allen seinen Engeln, Apoc 21, 1—3; 22, 3. Da ist unser Erbe, I Pet 1, 3—4.

Vom Himmel herab kommt die hl. Stadt mit allen ihren Bewohnern Apoc 21, 2 ff. Die Stoffe der neuen Stadt sind da solche, die hier nur vereinzelt, und zwar als edelste Erzeugnisse dieser Welt vorkommen: Perlen, Gold, Edelsteine. Alle diese Stoffe haben gemeinsam, daß in ihnen das Dunkel dieser Erde überwunden ist durch das Licht, die Materie also wird selber Licht, und das ist ein echtes Bild der Verklärung, die ja

nichts anderes ist als ein Durchscheinen des Lichts durch die Hülle des Körpers, der dann einem Transparent vergleichbar ist. Da wird dann die Hochzeit des Lammes mit seiner Braut, der Kirche, gefeiert, die Verbindung zur unaufhörlichen, seligen Gemeinschaft. Sie ist nun sein Weib geworden. Die Freude der Ewigkeit wird unverwelklich sein, immer ist man begierig nach ihrem Genuß; es gibt keinen Ekel noch Überdruß. In der Vereinigung mit Gott und Christo hat man dann den vollen Genuß der Güter des Hauses Gottes, Mat 8, 11; 22, 4. — All dies hat Damiani in seinem Hymnus*) „ad perennis vitae fontem" trefflich zum Ausdruck gebracht.

---

*) In freier Übersetzung lautet sein Lied von des Himmels Seligkeit etwa so:

Von der Herrlichkeit des ewigen Lebens.

Nach des ew'gen Lebens Quelle lechzt die Seele durstentbrannt,
Wäre aus dem Joch des Fleisches längst schon gerne ausgespannt,
Sehnt sich, schmachtet, trachtet nach der Heimat, draus sie ward verbannt.

Seufzend fühlet sie von Nöten und von Sorgen sich beschwert,
Sieht die Herrlichkeit verschwunden, davon Gott sie abgekehrt;
Des verlor'nen Gut's Erinn'rung Leid der Gegenwart vermehrt.

Denn des tiefsten Friedens Wonne — wer enthüllet sie uns ganz? —
Wo in Pracht Paläste ragen aus lebend'ger Perlen Kranz,
Festmahlssäle, hohe Dächer schimmern in des Goldes Glanz?

Als ein Bau aus Edelsteinen stellt die hohe Stadt sich dar,
Ihre Gassen sind von lautrem Golde wie Krystall so klar;
Nirgends Unrat, nirgends Unflat, Alles jedes Schmutzes bar.

Winters Strenge, Sommers Sengen — hier ist eitel all' ihr Müh'n,
Immer hier der Frühling waltet, immer hier die Rosen blüh'n,
Lilien glänzen, Balsam duftet, immer währt des Krokus Glüh'n.

Grün die Wiesen, Saaten sprießen, Honig hier in Bächen fließt,
Aus den Kräutern sich ein Strom von würz'gem Wohlgeruch ergießt,
Immer reife Frucht der Wald, der blütenreiche, in sich schließt.

Zwischen Sonne, Mond und Sternen nimmer ist der Dienst geteilt
Unaufhörlich in der sel'gen Stadt das Lamm als Leuchte weilt,
Nacht und Zeit — sie sind verschwunden; nie der Tag vorübereilt.

Selber leuchtend wie die Sonne sind die Heil'gen hochbeglückt,
Jubeln nun in Wechselchören, mit dem Siegerkranz geschmückt,
Zählen die besiegten Feinde, jeglicher Gefahr entrückt.

Rein von jeglichem Verderben wissen sie nichts mehr von Streit;
Geist und Fleisch verklärt, geheiligt, sind zu Gottes Dienst bereit;
Frei von Ärgernis genießen sie des Friedens Süßigkeit.

Um Jerusalem her wohnt das auserwählte Volk. In der Stadt Gottes ist das Paradies mit dem Holze des Lebens und dem krystallenen Strom, der vom Stuhl Gottes und des Lammes ausgeht und durch die Gassen der Stadt fließt, Apoc 22, 1—2. Es findet sich hier eine liebliche und selige Gemeinschaft. Die höchste Seligkeit aber liegt in dem beständigen und innigen Zusammenhang und Umgang mit Gott und Christo,

---

Sind zum Ursprung heimgekehret, keinem Wechsel untertan,
Dürfen der im Bild erkannten Wahrheit nun zum Schauen nah'n,
Aus lebend'gem Wasserbrunnen Lebenswonne zu empfah'n.

Unveränderliches Dasein schöpfen sie aus diesem Born,
Froh, verklärt und voller Leben, sicher vor der Trübsal Dorn,
Fühlen niemals sie der Krankheit, nie des Alters scharfen Sporn.

Hier entspringt ihr ewig Wesen; denn vorbei ist das Vorbei;
Drum in Kraft und Saft sie blühen, von Verderben los und frei,
Weil die Macht des ew'gen Lebens brach des Todes Recht entzwei.

Die den Herzenskünd'ger kennen — was ist denen unbekannt?
Offen liegen die Gedanken jeder Brust, noch ungenannt;
Eins im Trachten und Verachten ist auf Eins der Sinn gewandt.

Ob verschieden nach der Arbeit, was dem Einzelnen gehört,
Dennoch weil die Liebe waltet, keiner neidisch sich empört;
Im Bewußtsein der Gemeinschaft wird die Eintracht nicht gestört.

Wo der Herr, da müssen billig seine treuen Diener sein
Als Genossen seiner Freude, heilig in der Engel-Reih'n;
Seine Bürger, hier und droben nährt das eine Brot allein.

Voll Verlangen, stets befriedigt bleiben nie die Seelen leer,
Satt, doch niemals übersättigt, hungrig niemals zu Beschwer,
Beim Verlangen schon empfangend, beim Empfang verlangend mehr.

Stets in neuen Harmonien dringt melod'scher Sang empor,
Und der Jubelschall der Orgel rauscht beweglich um das Ohr;
Würdiglich den Siegesfürsten preist der Sieger voller Chor.

Wohl der Seele, die des hehren Himmelskönigs Antlitz sieht,
Unter dessen hohem Stuhle kreist das weite Weltgebiet,
Sonne, Mond, das Heer der Sterne in gewies'nen Bahnen zieht.

Christe, siegreich Haupt der Streiter, führ' in diese Stadt mich ein,
Wenn den Kriegergürtel endlich mir gelöst die Hände dein,
Daß ich mög' des Gnadenlohnes sel'ger Bürger teilhaft sein.

Flöße stets im Kampf mir Schwachen zur Bewährung Kräfte zu!
Hab' ich ausgedient, versage nach dem Kampf mir nicht die Ruh
Und mein Gnadenlohn, mein großer, sei auf ewig selber du!

in dessen seligem Lichte und Anschauen Alles verwandelt wird, II Kor 3, 18. In dieser Seligkeit sind zwar Alle gleich, aber es gibt doch eine Zugabe von Belohnung und Gütern (Gnadenlohn) nach dem Maß der Gabe, Stellung und Treue, die verdient ist (opera meritoria). So sagt Melanchthon in der Apologie III, 246 f. Ceterum opera et afflictiones merentur non iustificationem, sed alia praemia, ut in his sententiis merces operibus offertur II Kor 9, 6. Hic clare modus mercedis ad modum operis confertur.

Die Schrift redet an manchen Stellen vom Lohn, den Gott den Gläubigen gibt. I Tim 3, 13 ist ein Lohn noch in diesem Leben; Mat 5, 19 besteht der Lohn in Ehren; Rom 2, 6 entspricht sich ringen und erlangen; Apoc 6, 11 ist eine Gleichheit, denn alle bekommen ein weißes Kleid. Wie aber auch auf Erden, so gibt es auch im Himmel die größte Mannigfaltigkeit. II Kor 9, 6; I Kor 15, 41—42; Luc 19, 17—19; Dan 12, 3; Mat 13, 43; 19, 28—29. Das beeinträchtigt aber nicht die Seligkeit derer, die auf einer niederen Stufe stehen; da findet sich kein Gefühl der Zurücksetzung und Unzufriedenheit.

Alle Zustände des gegenwärtigen Weltlaufes, soweit sie nicht der irdischen Unvollkommenheit und dem irdischen Werden angehören, kehren wieder, aber verklärt und so, daß Alles, was der Verklärung fähig ist, nicht zugrunde geht. Das ist das Ziel der Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Hier vollendet sich alles. Der Hl. Geist hat sein Werk vollendet; der Sohn hat den Zweck der Mittlerschaft erreicht, und übergibt in Gemeinschaft mit dem Hl. Geist das, was ihm übergeben ist und was er erworben hat, dem Vater, auf daß Gott sei alles in allem. I Kor 15, 28.

Selig wer glaubt den Worten der Weissagung, wer teil hat an dieser Hoffnung und in dieser Hoffnung lebt und stirbt!

Ehre aber sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, von dem, durch den und zu dem alle Dinge sind von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Register.

a) Sach- und Namensregister.

A.

Aaron 213.
Aaronitischer Segen 74, 292, 339.
Abälard 193.
Abendmahl 60, 164, 169, 241, 257; Wesen und Inhalt nach den Einsetzungsworten 297; nach I Kor 10, 300; nach Joh 6, 302; Nutzen und Wirkung 307; kein Opfer aber eine Opfermahlzeit 309; Bedingung der realen Gegenwart und des segensreichen Empfanges 311; Stellung und Bedeutung im christlichen Leben 315; Geschichte der Lehre bis zur Reformation 318; Lehre der Reformatoren 323; Streit über die Ubiquität zwischen Lutheranern und Reformierten 326; Lehrentwicklung seit der Reformation 330; weitere dogmatische Ausbildung der Lehre 333; Spender, Empfänger, Namen des Sakramentes 337.
Aberglauben 104, 106.
Abfall, großer 432.
Abgrund 438.
Abraham 5, 26, 48, 58, 152, 157, 183, 252, 258, 339.
Abrenuntiation 282, 288, 289.
Absolution 209, 241, 270; Unterschied vom Wort 270; ihre Arten 270; bei den Römischen 275, 338. — 404.
Absurdität 33.
acceptatio 193, 195.
actus forensis 239, 244.
actus medicinalis 239.
actus personales 80.
ad perennis vitae fontem 477.
adoptio 238.
Adoptianismus 168.
Advent Christi 458.
Adventisten 415.
Aepin 202.
aequilibrium 137.
affectiones der Hl. Schrift 27; auctoritas causativa 28 normativa 28; perfectio seu sufficientia 29; perspicuitas 31.
affectus 123, 125.
Affekte Gottes 71.
Agapen 314.
Agennesia 81, 83.
Agricola 266.
d'Ailli 347.
αἰών 470.
Alkuin 168.
Alexander 435, 436, 440.
Alexandriner 33, 319.
Alexandrinische Schule 166; 413.
Allegorie 33.
Allgegenwart 59, 163, 182.
Allgenugsamkeit 72.
Allianzchristentum 369.
Allmacht 64, 67, 163, 182.
Alloiosis 169.
Allweisheit 62.
Allwissenheit 60, 164, 182, 464.
Ambrosius 236, 311.
amor mutuus 85.

amplitudo der Kirche 372.
Amt, Lehre vom hl., Gemeinde und Amt im gegenseitigen Verhältnis 379; göttliche Stiftung und menschliche Fortpflanzung 381; Übertragung 385; über Einsetzung von Amtsträgern im Brief an die Böhmen 388; Lehre der Symbole 393; die verschiedenen Ämter 399; Abstufung der Ämter 401.
Amt und Werk Christi 183; gehört zum Stand der Erniedrigung 183; Gedanke der Stellvertretung 184; im AT Opferkultus 184; in Schriftstellen bezeugt 184; Gehorsam Christi 186; satisfactio 187; expiatio 189; ethischer Wert der Sühne 189; reconciliatio et redemptio 190; Geschichte des Dogmas 190; bei den alten Kirchenvätern 190; Anselm 191; Mängel seiner Lehre 192; Abälard 193; Thomas von Aquin 193; Duns Skotus 193; Konkordienformel 194; lutherische Dogmatiker des 17. Jahrhunderts 194; Einwürfe der Sozinianer und deren Widerlegung 195; die Rationalisten 196; Schleiermacher 197; Menken 197; von Hofmann 198; Ritschl 198; Harnack 200.
Anabaptisten 411, 415, 427.
Analogie des Glaubens 34.
Ananias 226.
Ananias und Saphira 365.
ἀνάστασις τῶν δικαίων 446.
Anbetung 476.
Andreä 172.
angelus increatus 95.
Anglikanische Kirche 71; 315, 373.
annihilatio 37, 473.
ἀνομία 123.
Ansgar 121.
Anselm 34, 36, 42, 51, 191.
Anthropologie 107; geistleibliches Wesen des Menschen 107; Darwinismus 107; Menschen- und Tierseele 108; Hauch aus Gott 108; Geistesleben leiblich vermittelt 108; Dichotomie oder Trichotomie 109; der Mensch als Gattung 110, nach göttlichem Ebenbild geschaffen 110; Zelem und Demuth 110; substanzielle und ethische Seite des Ebenbildes 111; Bestimmung und Lebensaufgabe des Menschen 113; die Vorsehung 114; die Erhaltung 115; die Mitwirkung 116; Kreatianismus und Traduzianismus 116; Regierung 119; das Wunder 120; Lehre von der Sünde 122; Erbsünde 125; Tatsünde 129; wie sich Gott in seiner Regierung zur Sünde verhält 134; die dem Menschen verbleibende Kraft zum Guten 135; zur Geschichte der Anthropologie 136.
Anthropopathismen 70.
Antichrist 103, 134, 373, 378, 409, 423; seine Kennzeichen nach den alten Dogmatikern 442; in der Weissagung bei Daniel und Johannes 435—448, 459.
Antiochenische Schule 166, 413.
Antiochus Epiphanes 434, 435, 436, 440.
antiquitas der Kirche 372.
Antitrinitarier 86.
anxious bench 224.
Apokatastasis 69, 101, 469, 472.
Apokryphen 16.
Apollinarismus 165.
Apologeten, alte 8, 52.
Apologetik 49.
ἀπολύτρωσις 190.
Apostelamt 399.
Apostolicum 36, 38, 367, 377, 470.
Apostolische Kirche 373, 375.
Aristoteles 43.
Arianer 80, 83, 165, 367, 372.
Arius 83.
Armenpflege 401, 407
Arndt, Joh. 222.

articuli fundamentales 36.
ascensio 206.
Asselt, van 94.
assensus 247.
assumptio 157; 159.
Astronomie 93.
Athanasianum 36, 73, 85.
Athanasius 35, 84, 165, 191.
Atlantis 51.
Auberlen 415.
auditores 289.
Auferstehung, allgemeine 460.
— erste 445, 458.
— Jesu 183, 204, 420.
— des Leibes 261, 421, 461.
Auferstehungsleib 461.
Auferweckung der Toten 460.
Augustin 28, 31, 35, 42, 57, 74, 80, 85, 134, 136, 138, 141, 142, 154, 191, 202, 220, 236, 243, 258, 272, 293, 319, 346, 360, 367, 414, 422, 473.
Ausführung aus Ägypten 48.
Auslegungsgrundsätze 32.
αὐτεξούσιον 136.
autoritas ecclesiastica 38.

B.

Baier 37, 238, 473.
Bann 270, 374, 402, 404.
Baptisten 284, 296.
Barmherzigkeit Gottes 70.
Barnabas 339.
Basan 435.
βασιλεία τοῦ θεοῦ 364.
βασιλικὸν ἱεράτευμα 397.
Baumgarten-Crusius 414.
Baumgarten, Sig. 43.
Beck, Tobias 44, 245, 350, 415.
Beelzebub 102.
Bekenntnis 34; Entstehung und Bedeutung 35; die lutherischen Bekenntnisse 36; Unterschied zwischen Bekenntnissubstanz und theologische Auslegung 36; Entwicklung des Bekenntnisses 36; articuli fundamentales 36; Verpflichtung 39; 366.
Bekehrung 231; das Zustandekommen derselben 231; ihr Wesen 233; Akt oder Prozeß 236; ob man sich ihres Moments erinnern müsse 236; ihre Kennzeichen 237.—261; 420; 472; B. der Heiden 428; des Volkes Israel 428; B. bei den Pietisten 223.
Bekehrungsgeschichte Pauli 24.
Belial 102.
Bellarmin 355.
Benediktionen 338; Wesen und Begriff 338; Subjekt 339; Objekt 340; Mittel 341; Wirkung 341.
Bengel 13, 415, 470, 473.
benignitas 70.
Berengar von Tours 320.
Bernhard von Clairvaux 225, 243, 258.
Berufung, indirekt 226; durchs Wort 226; universalis 227; seria 227; efficax 227; aber nicht irresistibilis 227; Ordnung des Vollzuges 227; nicht simultan sondern geschichtlich vermittelt 228; verkehrte Annahme der alten Dogmatiker von drei Epochen der Berufungsgeschichte 228.—261.
Besessenheit 103, 105.
Beryll 82.
Beschneidung 278, 283.
Bibelgesellschaften 31, 269.
Bibelkritik, radikale 15, 27.
Bibelverbreitung, englische 269.
Biedermann 45, 106.
Biel 43.
Bild des Antichrists 438.
Bileam 341, 452.
Bindung Satans-Fesselung 445, 449, 456.
Bischöfe 401, 406.
Bolschewismus 433.
Bonifaz VIII. 347.
bonum naturae 293.
Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung 398.
Breithaupt 43.
Brenz 169, 171.

Breslauer Oberkirchenkollegium 406.
Brettschneider 12.
Brief an die Böhmen 271, 380, 388.
Brotbrechen 335.
Bruderliebe 373.
Buch des Lebens 464.
Buddhismus 3, 211.
Buße 268.
Bußkampf 237.
Bußpsalmen Davids 22.
Buttlarsche Rotte 224.

C.

Caecilianus 345.
Calixt 43.
Calov 43.
campmeetings 224.
capacitas passiva 283.
Cartesius 47.
Casualismus 120.
Catechismus Romanus 294.
causa apprehendens 239.
— instrumentalis 239, 248.
— movens externa 238.
— movens interna 238.
— organica 239.
causae secundae 115, 117.
Celsus 371.
Chalzedon, Konzil 167.
Chaos 89.
character indelebilis 283, 294.
Charismen 290, 365, 383.
Chemnitz 43, 169, 170, 172.
Cherub 98.
Chiliasmus 377, 413, 426.
Chiliasmus crassus, subtilis, subtilissimus 415.
Christusbild, geschichtliches 179.
Chrysostomus 311, 318, 336, 413.
Cicero 2, 236, 417.
Clemens Alexandrinus 422.
Clöter 427, 459, 460.
Cölestius 136.
coetus vere credentium 353.
— visibilis 354.
— vocatorum 353.
common prayer book 71.
communicatio idiomatum 160, 170, 171, 259.
communio indignorum 311, 313, 330.
— naturarum 160, 171.
— sanctorum 348.
competentes 289.
conceptio 182.
concomitantia 322.
concupiscentia carnalis 125.
concursus 116.
confabulatio fraterna 271, 390.
confessio 275.
confessio adversariorum 374.
consecratio 333.
conservatio 115, 259.
consilia evangelica 243, 250.
conspiratio in doctrina 373.
contritio 268, 275.
conversio = Bekehrung 231.
— intransitiva 233, 234.
— transitiva 232, 234.
Corrodi 414.
creatio continua 115.
— continuata 114.
— immediata 89
— mediata 89.
Cremer 177, 281.
Cromwell 145.
Cyrill von Alexandrien 166, 288.
Cyrill von Jerusalem 318.
Cyprian 287, 322, 344, 413.
Cyrus 435.

D.

Dämonen 301.
Damascenus, Johannes 42, 136, 319.
Damiani 414, 477.
damnatio mitissima 287.
Dante 474, 475.
Darbysten 415.
Darwin 90, 107.
Darwinismus 8, 107.
Dasein Gottes 47.
David 126, 213, 339, 450.
Davidssohn 74.

decisio saxonica 176.
decretum absolutum 141, 154.
defectus 123, 124, 125.
Deismus 3, 91.
delectatio 132.
Delitzsch 112, 416.
Denifle 373.
Denk 427.
descensus ad inferos 201.
determinatio 134.
Determinismus 62, 154, 234.
Deutlichkeit der Schrift 31; nicht alles schon deutlich 31; Vorbedingungen des Verständnisses 32; Erleuchtung nötig 32; Lehramt muß sie auslegen 32.
Diakonenamt 401.
Diakonenwahl 388.
διακονία 383.
Diakonissen 401, 467.
Dialektik 9.
Dichotomie 109.
Didache 322.
Diedrich 406.
δικαιοῦν 240.
Diognet 472.
Dionysios Areopagita 97.
directio 22, 134.
distributio 333, 335.
Dogmatik, Begriff 40; Prinzip 41; Disposition 41; Zeitbestimmtheit 42; Geschichte 42.
Doketismus 165.
dominium 110, 339.
Donatisten 311, 345, 373.
donum superadditum 111.
Dorner 46, 181.
Dortrecht, Synode 154.
Drache 438.
Dreieinigkeit, Bedeutung der Lehre 73; Einheit und Dreiheit 73; die göttlichen Personen 75; der Sohn 75; Selbstbewußtsein Jesu 76; Präexistenz 76; Stellen, in denen er Gott genannt 78; Persönlichkeit des Hl. Geistes 79; kirchlich-dogmatische Ausbildung der Lehre 80; geschichtliche Entwicklung der Lehre und ihre symbolische Festsetzung 82.
Dualismus 50.
δύναμις creaturis adessendi 173 182.
Duns Skotus 43, 193, 195.
duplicatio idiomatum 164.
duratio diuturna 373.

E.

Ebenbild, göttliches 110; der Mensch ein erkennendes Wesen 111; ein fühlendes 111; ein schaffendes 111; durch Zeugung fortgepflanzt 111; im ethischen Sinn besteht es in der Heiligkeit des Willens 112; in der Wahrheit des Erkennens 112; in der Seligkeit des Gefühls 113.
Ebionitismus 82, 165.
Ebrard 180, 415.
ecclesia invisibilis 353, 357.
— militans et triumphans 378.
— pressa 345, 449.
— repraesentativa 404.
— una sancta catholica 370.
— visibilis 353.
Eckhardt, Meister 225.
efficacia doctrinae 373.
— der Predigt des Wortes 264, 269.
Ehe 112, 276.
Eherecht 375.
Eigenschaften Gottes 56; absolute und relative 57; des Seins, Wissens, Willens 57; dreifache Auffassung 58; nicht nominell sondern real, des Seins 59; Ewigkeit 59; Unsterblichkeit 59; Allgegenwart 59; des Wissens 60; Allwissenheit 60; Allweisheit 62; des Willens 64; Allmacht 64; Heiligkeit 66; Gerechtigkeit 67; Liebe 68; besonders als Güte 70; Barmherzigkeit 70; Gnade 70; Geduld 71; des Gefühls 71; Liebe 71; Haß 71; Zorn 71; Seligkeit 72; Schmerz 72; Reue 72.

Einheit der Kirche 370.
— des Menschengeschlechtes 118.
Einleitungswissenschaft 15.
Einzelgemeinde, Betätigung ihres Lebens 404.
ἐκλογή 149.
Eleatische Schule 92.
ἔλεγχος 247.
Elevation 325, 337.
Elias und Elisa 276, 357, 400, 441.
Elipandus von Toledo 168.
Elohim 54.
Emanation 88.
Empfängnis Jesu 77.
Endgericht 251, 468.
Engellehre 93; articulus purus 93; oder mixtus 93; Stellung im Lehrbegriff 94; Namen 94; Wesen 96; Eigenschaften 96; Geschichte 96; gute Engel: ihr sittlicher Zustand 97; ihre Seligkeit, Herrlichkeit und Aufenthaltsort 97; ihre Gemeinschaft, Zahl und Ordnungen 97; ihr eigentlicher Beruf 98; ihre Verehrung 99; die bösen Engel: der Fall in der Engelwelt 99; ihr sittlicher Charakter 100; Macht und Kräfte 101; Unseligkeit 101; Wohnort 101; Gemeinschaft, Ordnung und Zahl 102; Verhältnis zur Menschenwelt 102; wie Gott sie zu seinem Dienste braucht und richtet 103; praktische Bedeutung der Lehre 103; wie weit erstreckt sich des Teufels Macht 104; zur Geschichte der Satanologie 105.
Englische Kirche 373.
ἕνωσις φυσική 166.
Entrückung 448.
Entwicklungsbegriff 90.
Entwicklungsperioden 90.
ἐπέλευσις 157.
ἐπερώτημα 281.
Ephesus, Synode 138.
Epikuräer 120.
Episkopalismus 347.
Episkopalverfassung 408.
Erasmus 155.
Erbauungsliteratur, altlutherische 376.
Erbsünde 118, 125; ihr Wesen 125; ihre Zurechnung als Erbschuld 125; Zurechnung der moralischen Verderbtheit 127; Erbsünde und Tatsünde 128; ihre Eigenschaften 128; inhaerentia naturalis 128; propagabilitas naturalis 128; tenacitas 128.—476.
Erde 472, 476.
ἔργον 464.
Erhaltung 115, 259; Definition 259; im Kampf gegen Sünde 259; bei den Gefahren des Falles 260; Trost des Gnadenbeistandes 260.
Erkenntnis, unmittelbare im Paradies 4.
Erleuchtung, Analogie zur Inspiration 19; zweite Stufe der Heilsordnung 229; Begriff 229; Stufen 229; Wirkung 229; ihre Mittel 230; Bedingung des Fortschrittes 230; Erweckung 231.
Erlösungstat Christi 156.
Erneuerung 254; Definition 254; negative und positive Seite 255; als Arbeit des Menschen und Werk Gottes 255; ihr Ziel die Vollkommenheit 255.—261.
Ernst der Fromme von Gotha 408.
Erweckung 231.
Erzväter 48.
Eschatologie 409; Stellung und Bedeutung der Lehre 409; zeitgeschichtliche, reichsgeschichtliche und endgeschichtliche Auffassung der Offenbarung 411; Dogmengeschichtliches 413. Siehe Letzte Dinge!
essentia dei 80.
Ethischer Gottesbeweis 52.
ἔθνος ἅγιον 398.
εὐδοκία 142.
εὐχαριστία 334.
Eunomianer 84.

Eusebius 207, 400.
Eutyches 158, 160, 167.
Evangelisten 400.
Evangelium 265.
Evolutionismus 9.
Ewigkeit 59.
exaequatio idiomatum 164.
examinatio 402.
exinanitio 171.
Exkommunikation 270, 343, 402, 404, 407.
Exorzismus 288.
expiatio 189.
Extra calvinisticum 173.
Ezechielischer Tempeldienst 453.

F.

Fall der Engel 96, 99.
— in der Geisterwelt 90.
Fanatismus 105.
Fatalismus 120.
Fegfeuer 422.
felicitas temporalis 373.
Felix von Aptunga 345.
Felix von Urgellis 168.
Fesselung Satans 445, 449, 456.
Feuer 91.
Feuerborn Justus 173.
fides divina 16.
— formata caritate 249, 252.
— humana seu historica 246.
— salvifica 246.
— specialis 248.
fiducia 247.
filioque 85.
Finsternis 91.
Firmelung 290.
Flazius und der Flazianische Streit 92, 128, 139.
fomes peccati 129, 294.
forma externa 333.
— interna 333.
fractio panis 335.
v. Frank 41, 44, 151, 181, 188, 316, 353, 362, 416.
*
Frankfurt, Synode von 168.
Freiheit des Willens 472.
Freikirchen 375.
Freimaurer 3.
Freude als Kennzeichen der Buße 237.
Friedensreich 450.
Friedrich II. 412.
Fülle der Zeit 59.
Furcht Isaaks 54.

G.

Gabler 12.
Galatinus, Petrus 54.
Galba 411.
Gallus 392.
Gaunilo 51.
Gebet 258.
Geburt Jesu, dreifache 77.
Geduld Gottes 71.
Gefühl bei Schleiermacher 12.
Gehenna 426, 469.
Gehorsam gegen die Wahrheit 254.
Geist, Heiliger, allgemeine Wirksamkeit 215; Verhältnis seines Wirkens zum Werk Christi 217; Notwendigkeit, Ziel und Gang seiner Zueignung des Heils 218; Verhältnis der gratia applicatrix zu den anderen Betätigungen der Gnade 218; Verhältnis von Freiheit und Gnade 219; Geschichte der Lehre 220.
Geistererscheinung 418.
Geistliches Amt 28.
Gemeinde und Amt 379.
Gemeindezucht 375, 404.
Gemeinschaft des Menschen mit Gott 4, 5, 41, 87, 113, 123, 156, 209, 309, 311, 448, 460, 475.
generatio 81, 115.
gens antediluviana 203.
genuflectentes 289.
genus apotelesmaticum 161, 167.
— idiomaticum 160.
— maiestaticum 162, 330.
Geologie 90.

Geozentrischer Standpunkt 93.
Gerechtigkeit Gottes 67; Norm des Handelns 67; als Treue 67; als Wahrhaftigkeit 67; als Gnade 67.
Gerhard, Johann 43, 222, 353, 371.
Gericht, allgemeines 463.
— über Heiden 468.
— über Juden 468.
— über Völker 467.
Gerichtsakte 466.
Gerson 347.
Geschlechtsregister 15.
Gesetz 155, 265, 468.
Gesetzgebung 48.
Geß 44, 180.
Gewissen 52, 236.
Gießener Schule 173.
Glaube, als subjektive Seite der Religion 10; als sittliche Tat 10; begreift das Gefühl 10. Begriff und Objekt des Glaubens 246; seine Art und Natur 247; Etymologie 247; Verhältnis zu den guten Werken 248; scheinbarer Widerspruch des paulinischen Glaubensbegriffes und dem des Jakobus 251.
Glaube und Werke 464.
Glaube und Wissen 40.
Glaubensrichtung, einseitige 11.
Glaubenszweifel 10.
Gletscher 91.
gloria miraculorum 373.
glorificatio 260.
Glückseligkeit, vollkommene 457, 475.
Gnade Gottes 67, 70.
— vorlaufende 147.
Gnadengaben, außerordentliche 290.
Gnadengegenwart 60.
Gnadenmittel 7, 145, 154, 227; Einleitendes 262; Dogmengeschichtliches 263.
Gnadenratschluß Gottes 63.
Gnadenwillen aequalis 141.
— allgemeiner 141.
— besonderer 141.
— ordinata 141.
Gnadenwillen sincera 141.
Gnostiker 105, 136.
Goethe 92, 462.
Götzen des Heidentums 103, 104.
Gog und Magog 450, 459, 460.
Gottesbegriff, angeborner 3.
Gottesbeweise, durch Schriftoffenbarung überflüssig gemacht 47; kosmologischer 49; teleologischer 50; ontologischer 51; ethischer 52.
Gottesdienst 404.
Gottesdienstordnung 407.
Gotteserkenntnis 5, 8, 475.
Gottschalk 154.
Grabau 369.
gratia applicatrix 217, 218.
— assistens 219.
— conservans 219.
— consummans 219.
— convertens 219.
— cooperans 219, 255, 260.
— evangelica 275.
— illuminans 219.
— infusa 294.
— inhabitans 219, 243.
— irresistibilis 138, 154, 220, 227.
— iustificans 219.
— operans 219, 231.
— praeveniens seu praeparans 219, 236, 243.
— regenerans 219.
— renovans seu sanctificans 219.
— vocans 219.
Gregor der Große 323, 422.
— IX. 412.
— von Nazianz 165, 191.
— von Nyssa 191.
— VII. 409.
Greif, Vogel 98.
Griechische Kirche 277, 373.
— Sprache 4.
Grisar 373.
gubernatio 119.
Güte Gottes 70.
Guitmund von Aversa 321.

H.

Haack 380.
habitus 240.
Hades 102, 183, 417, 425.
Häring 46, 200.
Handauflegung 290, 341.
harmonia affectuum 258, 476.
Harms, Claus 13.
Harnack 200, 296.
Hase 94, 296, 350.
Haß 71.
hëëmin 246, 247.
Hegel 9, 50, 51, 86, 350, 371.
Heidegger 295.
Heiden 468.
Heiligkeit Gottes 66; Abgesondertheit von Sünde 66; Übereinstimmung des Seins mit dem sittlichen Willen 66; Unnahbarkeit 66. — 260.
Heiligkeit der Kirche 370.
— des Menschen 255.
Heiligung 237, 242, 255, 256, 277.
Heiligungsbewegung 366.
Heilsökonomie 119.
Heilsordnung 220, 241, 261.
Heilsordnungswunder 7
Heilungswunder Jesu 6.
Heinrich III. 408.
Hemor 26.
Hengstenberg 245, 457.
Herrnhuter Brüdergemeinde 225.
Herrnhutismus 13.
Herrlichkeitsgegenwart 60.
Herrmann 46.
Heß 415.
Hetzer 427.
Hexenprozesse 106.
hierarchia coelestis 97.
Hierarchie 401.
Hieronymus von Prag 389.
Hilarius von Piktavium 81, 170.
Hildebert von Tours 321.
Himmel 206, 207, 208, 472, 476.
Himmelfahrt Christi 206.
Himmelreich 364.
Hizdik 240.
Höe von Höenegg 176.
Höfling 380.
von Hofmann 16, 41, 44, 77, 178, 180, 185, 198, 202, 252, 332, 359, 415, 435.
Hohepriesterliches Amt Christi 209, 453.
Hölle 422, 425.
Höllenpein 471, 474.
Hollaz 21, 23, 43, 157, 173, 229, 256, 267, 331, 401, 444.
homo irrenatus, renascens, renatus 266.
Hudson Taylor 428.
Humanismus, italienischer 86.
Hunnen 459.
Hunnius, Ägydius 43, 79, 80.
— Nikolaus 43.
Hus 347, 367, 389.
Hutter 43, 196, 275.
Hypostasis 80.

J.

Jacobi 10.
Jahvenamen 54.
Jakob 26, 48, 291.
Jakobiten 168.
Jakobus 454.
Jansen 155.
Jean Paul 6.
Jellinghaus 281.
Jerusalem, himmlisches 476.
Jesuiten 230, 347.
Ignatius 304, 322.
— von Loyola 10.
ἱλασμός 189.
illocalitas 205.
illuminatio = Erleuchtung 229.
immanentia 80; 91.
Immanuelsynode 406.
impassibilis 71.
impeditio 134.
Imperativ, kategorischer 52.
impositio manuum 398.
impulsus 21.

imputatio meriti Christi 238.
— der Sünden 186.
— peccati adamitici 125.
Independentismus 405.
Indifferentismus, kirchlicher 11.
Individualismus 342.
Infallibilitätsdogma 347.
infelix exitus hostium 374.
Infralapsarier 154.
infusio gratiae 243.
inhaerentia naturalis 128.
innocentia puerilis 112.
Innocenz III. 323.
Inspiration 16; Zeugnis des Geistes von ihr 16; Selbstzeugnis 17; Verschiedenheit 17; für Geschichte, Lehre, Weissagung 18; wie sie vorzustellen 19; sukzessive 19; Glaube ist Disposition dafür 20; keine Ekstase 20; Wort-nicht Wörterinspiration 20; Lehre der alten Dogmatiker 21; impulsus 21; directio 22; suggestio rerum 22; Unfehlbarkeit der Schrift 23; Möglichkeit einer Irrung 25; Vergleich der alten Lehre mit der der Neologie 27.
Inspirierte 224.
intercessio 209.
intuitu fidei 142.
Joachim von Floris 411.
Joachimiten 412.
Johann der Beständige 425.
Johannes der Täufer 13, 375.
Johannistaufe 288.
Jona 183.
Josef 26, 119, 291.
Josua 276.
Jowasynode 416.
Irenäus 190, 304, 318, 413.
Irvingianer 310, 399, 405.
Isaak 54, 66, 157, 183, 253.
Isidorus Hispalensis 342.
Ismael 66.
Juda 374.
Judenbekehrung 428, 450.
Judentum, talmudisches 3.
iudex principalis 29.
Jungfrauen, Gleichnis von den zehn 466.
iustificatio 237, 258, 280.
Justin 318, 422.
Justinian 29.
iustitia 67.
— civilis 135.
— fidei et inchoatae vitae 465.
— legislativa 67.
— originalis 111, 112.
— retribuens 67.

K.

Kähler 46.
Kaftan, Julius 46, 350.
Kahnis 44.
Kain 341.
Kalvin 21, 25, 61, 141, 142, 144, 153, 154, 227, 295, 327, 349.
Kämmerer 236.
Kananiter 228.
Kanon 14.
Kanonicität 14, 16.
Kant 9, 45, 51, 52, 106, 414, 418, 419.
Kanzelgemeinschaft 406.
Karl der Große 408, 412, 447.
Karlstadt 169, 325, 336.
Karthago 5; Synode 138.
καθαροί 373.
καταλλαγή 190.
τὸ κατέχον 434, 443.
ὁ κατέχων 434, 443.
Katechismus, apostolischer 290.
Katechumenat 289, 294.
Kausalitätsbegriff 49.
Kelchentziehung 322.
κένωσις 171, 176.
— χρήσεως 178.
Ketubim 15.
Ketzertaufe 287.
Kinder, unmündige 398.
Kinderglauben 284.
Kindertaufe 30, 136, 138, 272 276, 283, 286, 289, 293.

Kirche 28, 32; Name 342; Verhältnis zum Heil des Menschen 342; zur Geschichte der Lehre 343; Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit 354; geschichtliche Kirche als Gegenstand dogmatischer Aussagen 357; Schriftstelle II Kor 11, 2—3, 358; Ephes 5, 25—27, 359; Mat 13, 359; II Tim 2, 19—21, 360; Mat 13, 14 ff., 362; I Kor 12, 12—31, 363; Ephes 5, 25 ff., 363; Apoc 19, 7, 363; Stellen aus der AT-Typologie 364; Ideal und Geschichte 365; das Bekenntnis und die Kirche 366; Wesenseigenschaften 370; Kennzeichen der wahren Kirche 372; die lutherische Kirche mit der Reformation noch nicht am Ziel der Vollkommenheit 374; Zukunft der Kirche 378; Organisation und Gliederung 379; Kirchenregiment und Kirchenverfassung 405; Kirche und Staat 408.
Kirchenjahr 30.
Kirchenregiment 405.
Kirchenväter 42.
Kirchenverfassungen 406.
Kirn 44, 200, 417.
κλῆσις 149; 150.
Königtum 155.
Köstlin 106.
Köppen 15.
κοινή 24.
κοινωνία 2, 405.
Konfirmation 276, 289, 338.
Konfuzius 211.
Konkomitanz 322, 324.
Konsekration 333, 338.
— des Taufwassers 288.
Konsistorialverfassung 407.
Konsistorium 404.
Konstantin der Große 345, 409. 412, 447, 456.
Konstantinopel, Konzil 165, 168.
Konzilbeschlüsse 29.
Kopernikanisches System 24.
Kopten 168.
Kosmologischer Gottesbeweis 49.
Kosmologie 88.
Krankenheilungen 290.
Krankenölung 276.
Kraus 350.
Kreatianismus 116, 128.
Kredo 289.
Kreuzesreich der Kirche 378.
Kreuzeszeichen 341.
Krisis, letzte 458.
κρύψις 172.
Kruzifix 30.
Kryptokalvinismus 331.
Kultus 404; 407.
Kunst 8.
Kurhessische Kirchenordnung 291.
Kurialismus 347.
Kurtz 415.

L.

Lactantius 2, 413.
Landesfürsten 407.
Lanfrank von Bec 321.
Lange 414.
Langmut 71.
Lateransynode 321.
Laubhüttenfest 453, 456.
Leben, ewiges 475.
Lebensgerechtigkeit 253.
Legitimitätsprinzip 344.
Lehramt, unfehlbares 31, 32.
Lehrentscheidungen 39.
Lehrfreiheit, protestantische 34.
Leibnitz 50.
Leicheneinsegnung 340.
Leipziger Disputation 367.
Leo der Große 167.
Leo X. 54.
Lessing 3, 6, 12.
Letzte Dinge, Bedeutung der Lehre 409; vorläufige Vollendung des einzelnen 416; der Tod 416; seliger Eingang der Seele ins Jenseits 418; Zwischenzustand 421; Vorläufige Vollendung des Reiches

Gottes auf Erden 426; Einwürfe widerlegt 426; Predigt des Evangeliums unter allen Völkern 428; Bekehrung Israels als Volk 428; der allgemeine Abfall, der Antichrist und sein Auftreten 432; erste Wiederkunft Christi und erste Auferstehung 445; das Millennium 447; die letzte Krisis 458; das schließliche Ende 460; Wiederkunft Christi und allgemeine Auferstehung 460; das allgemeine Gericht 463; Apokatastasistheorie und ihre Widerlegung 469; Weltbrand 472; die ewige Verdammnis 474; seliger Zustand in der Ewigkeit 475.
Leviratsehe 267.
lex nova 267.
Liberalismus, politischer 408.
liberum arbitrium 135, 221.
libitum 143.
Liebe Gottes 55, 68; als Trinitätsprinzip 69; Seligkeit 69; Wesensbezeichnung Gottes 69; nicht aus ihr aber abzuleiten 69; als Eigenschaft des Gefühls 71.—470.
Liebesgemeinschaft, organisierte 405.
Liebesmahl 314.
limbus infantium 286, 422.
— patrum 422.
Lipsius 45, 106.
Liturgie 30.
loci Melanchthons 41.
Löffler 12, 197.
Löhe 269, 277, 291, 375, 392, 398, 401, 404, 415.
Logos 77, 85, 157, 172.
λόγος ἄσαρκος, ἔνσαρκος 176.
Lohn 464, 479.
Lombardus, Petrus 43.
longanimitas 71.
lumen propheticum 373.
Luthardt 40, 416.
Luther 29, 30, 35, 56, 85, 106, 124, 125, 135, 138, 144, 147, 155, 157, 160, 162, 169, 203, 217, 221, 239, 247, 250, 258, 269, 271, 276, 281, 288, 295, 297, 307, 312, 323, 337, 343, 348, 354, 367, 388, 425, 458, 461, 473.
Lutheraner, genuine 40.

M.

Mazedonius 38, 84.
Machtgegenwart 60.
Märtyrerauferweckung 448.
maledictio 341.
manducatio oralis 311, 330.
Manichäer 105, 236.
Manifestationen Gottes 48.
Marbach 155.
Maria, Jungfrau 157, 166, 167.
Maroniten 168.
Martensen 46, 332.
Maßstab des Gerichts 465, 468.
materia coelestis 275, 279, 333.
— terrestris 275, 279, 333.
Materialismus 107, 419.
Mayfarth 414.
media salutis 262.
Mehemed II 457.
Melanchthon 41, 48, 57, 85, 123, 138, 155, 221, 234, 275, 317, 331, 338, 351, 361, 394, 479.
Melchisedek 48, 208, 339.
Menken 197, 415.
Menschensohn 436.
Menschwerdung 60, 156.
Mentzer, Balth. 173, 316.
meritum 138, 243.
— de condigno 243.
— de congruo 243.
Mesech 459.
Messe 323.
Messiasidee 214.
metabolische Auffassung des A. M. 318.
Methodismus 11, 13, 129, 132, 224, 231, 237.
Michael 29, 98, 437, 454.
militia Christi 290.
Millennium 426, 447.

misericordia 70.
Mission 405, 407, 428.
Missionare 387, 467.
Missionsordnung 269.
Missourier 34, 39, 142, 143, 148, 376, 380, 401, 407, 416, 443.
Mittleramt Christi 156.
Mönchsorden 366.
Molinos 225, 230.
Monarchianismus 82.
Monophysiten 167, 168.
Monotheismus, abstrakter 84.
Monotheletismus 168.
Montanismus 366, 411.
Moral, philosophische 8.
Moralgesetz 267.
Mormonen 415.
Mortara 287.
mors, aeterna 416.
—, corporalis 416.
—, spiritualis 417.
Moscher 459.
Moses 58, 152, 213, 230, 258, 276, 382, 441.
Müller, Heinrich 222.
Münzer 427.
Muhammedanismus 3, 120, 414.
munus propheticum 211.
— regium 207.
— sacerdotale 209.
Musäus 43.
mysteria 273.
Mystizismus 13, 69, 225, 229, 243, 258, 263.
Mystisches Monat 445.

N.

Namen Gottes 54.
Napoleon 5, 441.
nativitas 182.
natura Dei 80.
Naturerneuerung 449.
Naturgesetze 65, 115, 121.
Naturreligion 3.
Naturwissenschaft 90, 107.
Nebukadnezer 435.
Nemesis 5.
Nepos 413.
Nestorianer 168.
Nestorius 158, 166.
Nicaenum 36, 84, 367.
Nicaeo-Konstantinopolitanum 84.
Nicaea, Konzil von 165.
Nicolai 414.
— Melchior 173.
Noah 48, 202, 228, 281, 339.
Noetus 82.
nomen catholicum 372.
Nominalismus 9, 42.
norma docendorum 376.
— normata und normans 35, 38.
nosse cum affectu 71.
notae professionis 273, 317.
notiones personales 81.
notitia 247, 253.
Notbischöfe 408.
Nottaufe 288.
Novatianer 345, 373.
Novissima 410.

O.

obex 263.
oblatio 310, 405.
Oblationen 322.
oboedientia activa et passiva 186, 194.
— nova 251.
obsessio corporalis 105.
— spiritualis 105.
obsignatio remissionis peccatorum 307.
Occam 43.
Ökonomie des AT 155.
Ölung 276.
Ötinger 415.
Offenbarung, Notwendigkeit 4; natürliche 4, 5; im Gewissen 4; in der Schöpfung 4; in der Geschichte 4; Notwendigkeit einer positiven 5; Tatoffenbarung 5; sukzessive 5; Einheit von natürlicher und übernatürlicher 6.

Offenbarung Johannis, Auffassungen derselben 411.
Offene Fragen 39, 377, 416.
officia sacerdotalia 389.
omnipotentia 64; ordinata 64; absoluta 65.
omnipraesentia 59.
omnisapientia 62.
omniscientia 60.
open communions 316.
opera ad extra 81, 204.
— meritoria 479.
— supererogatoria 250.
Opfer Christi 70, 189.
Opferbegriff 189.
Opferidee beim hl. Abendmahl 322.
Opfermahlzeit 309.
Opferwesen im AT 184, 453.
Optimismus 126.
Orange, Synode 138.
Ordination 275, 290, 338, 402.
— der Missionare 387.
ordo salutis 217.
Orelli 232.
Organisation der Kirche 379.
ὄργανον ληπτικόν 239, 248.
Origenes 38, 61, 101, 118, 136, 158, 190, 243, 283, 319, 413, 417, 422, 461, 469.
Orthodoxismus 11.
Osiander, Andreas 194, 244.
— Lukas 173.
Osiandrische Streitigkeiten 194.
Osmanenherrschaft 457.
Otho 411.
Ovid 89.

P.

παλιγγενεσία 473.
Pantheismus 8, 14, 49, 50, 53, 88, 92, 107, 115, 225, 256, 418.
Papias 413.
Papst als Antichrist 411, 414, 433, 444.
Paradies 5, 48, 421, 450, 478.
Paradiesesfahrt Christi 183, 201, 425.
Paradosis 29.
Parallelstellen 31.
Parsismus 422.
Partikularkirchen 367.
Parusie 446.
Paskal 8.
Paschasius Radbertus 320.
Passah 277, 300 310, 323, 454.
paternitas 81.
patientia 71.
Patriarchensegen 338.
Patriarchenzeit 48, 64, 98.
Patripassianer 83.
Paulinus 136.
Paulus vor Damaskus 226, 236.
peccata clamantia et non clamantia 133.
— commissionis 132.
— cordis, oris, operis 132.
— involuntaria 129.
— mortalia 130.
— ommissionis 132.
— venialia 130.
— voluntaria 129.
Pelagius und die Pelagianer 123, 136; seine Lehre über den Urzustand 137; Erbsünde 137; Gnade 137, 156, 220.
πεποίθησις 247.
perfectio der Schrift 29.
Perfektionismus 129.
perichoresis 27, 80.
permissio 134.
Persönlichkeit, absolute 53.
persona Christi 157; unitio personalis 157; unio personalis 159; communio naturarum 160; communicatio idiomatum 160; genus idiomaticum 160; genus apotelesmaticum 161; genus maiestaticum 162; Schriftzeugnisse 163; Abweisung reformierter Einwände 163; Geschichte des Dogmas 165.
Personalbenediktionen 338.
Pessimismus 126.
Petersen 415.
Pfingstbewegung 224.

Pfuhl, feuriger 442.
Pharao 152.
Pharisäer 11, 465.
Philemonbrief 21.
Philippi 2, 44.
Philosophie 9.
pia desideria 222.
Pietismus 11, 129, 221, 231, 237, 271, 276, 296, 349, 366.
Plato 43, 414, 417, 419.
Platonismus 9, 422.
Pneumatologie 215.
Pneumatomachen 84.
pompa diaboli 288.
pontifex Romanus 442.
pontus Euxinus 459.
praecipua membra ecclesiae 408.
Prädestination 62, 138; Auffassung der Reformierten und Missourier 142; der Römischen 142; Walthers 143; der Konkordienformel 143; das Libitum 143; die Gegengründe gegen Walthers Lehre 144; die Lehre der alten Dogmatiker vom intuitu fidei 146; die Geheimnisse dieser Lehre 147; einschlägige Schriftstellen wie Act 13, 48, 148; die Wahl im weiteren Sinn 149; im engeren Sinn 149; Berufene und Auserwählte 149; Rom 8, 149; die κλῆσις 150; προορισμός 150; πρόγνωσις 150; nosse cum affectu 151; Rom 9, 151. — Geschichte des Dogmas: Augustin 154; Gottschalk 154; Kalvin 154; die reformierte Kirche 154; Luther 155; der Straßburger Streit 155; Verhältnis der Taufe zu ihr 295.—472.
Prädestinatianismus 138.
Präexistenz des Sohnes Gottes 76.
Präexistenzianismus 118, 413.
praescientia 61, 144, 150.
Pragmatische Geschichtsdarstellung 17, 25.
Praxeas 82.
Predigt des Evangeliums 428, 449.
Predigt des Worts 268.
Presbyter 401.
Prierias 347.
Priesterkaste 388.
Priestertum 155.
— allgemeines geistliches 382, 389, 397.
Priesterweihe 275.
prima initia fidei et conversionis 231.
Primat 344.
principium cognoscendi 17.
Privatabsolution 270.
Privatmessen 323.
privatio iustitiae originalis 125.
processio 81.
professio fidei 356.
προφητεύειν 7.
πρόγνωσις 150.
progressus in infinitum 420.
Prokulus 277.
Prolegomena 1.
πρόνοια 114.
προορισμός 150.
propagabilitas naturalis der Erbsünde 128.
Prophet, falscher 437, 438, 442.
Prophetenamt 400.
Prophetenschulen 357.
Prophetentum 155, 441.
Propheten, falsche 237.
Prophetisches Amt Christi 211.
proprietates personales 80.
Proselytentum 64.
Psychopannychie 425.
punitio 135.
purgatorium 422.

Q.

Quäker 230.
Quasimateria 275.
Quenstedt 23, 43, 258.
Quicunque, Symbolum 85.
Quietisten 230.

R.

Rahab 253.
Rambach 309.

Rationalismus 12, 156, 196, 349, 414.
Rationalisten 7, 28, 78, 86, 92, 106, 121, 296, 331.
Ratramnus 320.
Raum und Zeit 59.
Realismus 9, 42, 51.
— biblischer 245, 414.
Realweihen 338.
Realweissagung 155.
Rechte Gottes 206.
Rechtfertigung 147; Verhältnis zur Heiligung 222; Hauptgewinn der Reformation, von der Heiligung zu scheiden 237; Harmonie von Recht und Gnade 238; Definition 238; Lehre der Römischen 239; Bedeutung von δικαιοῦν 240; wiederholte oder einmalige 241; sie geschieht in der Taufe 241; ob sie ein Wachstum zuläßt 242; zur Geschichte der Lehre 243; der Glaube als Bedingung 246—257, 259, 475.
reconciliatio et redemptio 190; 293.
redemptio 82.
Reformation 366, 370, 376.
Reformierte Lehre von der Schrift und Tradition 30; Prädestination 141, 145; communio naturarum 160; Einsprüche gegen die com. idiomatum 162; gegen den descensus ad inferos 202, gegen unio mystica 258. Erneuerter Nestorianismus 168; lokale Auffassung der Himmelfahrt 207; Sünde und Gnade 221; von der Berufung 227; Sakramente 263; Taufe 279; Abendmahl 312, 315, 327; Kirche 349.
Reformkonzilien 347, 408.
regeneratio 231, 257, 280.
Regierung der Welt 119.
regnum gloriae 208, 457.
— gratiae 208, 457.
— potentiae 209, 457.
regula fidei 36, 367.
Reich Gottes 212, 364.
Reich, römisches 445.
Reinhard 44, 349.
Religion 1; Wort, Begriff, Wesen 2; Ableitung des Wortes 2; Unterschied wahrer und falscher 2; Ursprung 3; umfaßt den ganzen Menschen 10.
renovatio 256.
reparatio 210.
Repristination, missourische 376.
res terrestris 275.
resurrectio 204.
Retention 270.
retractio 175.
Reue Gottes 72.
Revivals 224.
Revolution, französische 433, 435, 457.
Ricci 372.
Ritschl 5, 45, 86, 106, 122, 198, 245, 258, 350.
Römerbrief 21.
Römische Lehre, von der Autorität der Schrift 28; von der Tradition 30; vom Ebenbild Gottes 111; vom Wunder 122; Erbsünde 129; saligia 130; Semipelagianismus 138; Prädestination 142; gegen Jansen 155; Sünde und Gnade 220, 236; Rechtfertigung 239; Rechtfertigungsprozeß 242; Glauben 247; Rechtfertigung durch Glauben und Werke 248; opera supererogatoria 250; Sakramente wirken ex opere operato 263; Evangelium als lex nova 267; Sakramentsbegriff 274; Taufe 284; Firmelung 290; vom Abendmahl 309, 323; von der Kirche 346; Unfehlbarkeit der Kirche 371; Kennzeichen der Kirche 372; Amtslehre 380, 402; daß der Papst nicht der Antichrist 444; tausendjähriges Reich 416.
Ros 459.
Rothe 45, 350, 415.

Rudelbach 332.
Rußland 459.
Ruysbroek 225.

S.

Sabbath 89, 117, 221, 339.
Sabbathstille der Seele 230.
Sabellius 83.
Sabellianismus 58, 80, 83.
sacramentum initionis 278.
sacrificium 310; 322.
Sakramente, ihre Ähnlichkeit und Unterschied vom Wort 272, Begriff und Zahl 273; die 7 der römischen Kirche 275; die Taufe 278; das Abendmahl 297.
Sakramentsstreit 168.
Salbung der Könige und Priester 276.
Saligia 130.
Salome 226, 450.
Samosata, Paulus von 83.
Samosatenismus 83.
sanctificatio 82.
sanctitas 66.
— doctrinae 373.
— imperfecta 255.
— vitae 373.
Sanherib 98.
Sarah 59, 157.
Sartorius 69, 180, 332.
Satanologie 105 (s. Teufel).
Satans Verstoßung 439.
satisfactio 275.
satisfactio vicaria 187, 191.
Saurier 91.
Schauen Gottes 475.
Scheibel 332.
Scheidebrief 267.
Schelamim 310.
Schelling 9, 86.
Schenkel 206.
Scheol 102, 183, 417, 425.
Schicksal 120.
Schlaf ewiger 419.
Schleiermacher 12, 44, 94, 106, 197, 245, 296, 332, 349, 417, 469.
Schlüsselamt 404.
Schmerz Gottes 72.
Schöberlein 415.
Schöpfung 4, 48, 117; Schöpfungsbegriff 88; Geschichte 89; Wesen der Schöpfungstage 90; ob Welt nicht Resultat eines vorigen Falles der Geister 91; Verhältnis Gottes zur Welt 91; Beschaffenheit der Welt 92; Zweck und Mittelpunkt 93; Lehre von den Engeln 93; Schöpfung des Weibes 117; Schöpfungszweck 471.
schola quaerentium 34, 368.
Scholastizismus 11, 82.
Scholastiker 33, 42, 243, 294, 321.
Schrift und Tradition nach lutherischer 30; reformierter 30; römischer Auffassung 30; bei den Missouriern 376.
Schultz 46.
Schwenkfeld 256, 374, 411.
Scriver 222.
Seele, Fortdauer der 418.
Seelenschlaf 425.
Seelenwanderung 422.
Selbstbeschränkung Gottes 65.
Selbstbewußtsein Gottes 60.
— Jesu 76.
Selbstkommunion 337.
Seligkeit 69, 72; der Begriff des μακάριος 72; Schalom 72; beatus 72; Ewige Seligkeit 475.
Semiarianer 84.
Semipelagianismus 138, 220, 234, 243.
Semler 12.
sensus literalis 32, 410.
Seraphim 97, 98.
sessio ad dexteram 206.
Sibyllen 413.
silentium verborum 230.
Sinai 16. 55.
Sintflut 48, 281.
Sittengesetz 66, 124, 468.

Skythen 459.
Smith, Pearsall 256.
societas fidei 354; 756.
Sokrates 417, 419.
sola fide 248, 249.
σῶμα πνευματικόν 462.
Sonnenweib 440.
Sozialdemokratische Grundsätze 434.
Sozini, Faustus und Lälius 86.
Sozinianer 195, 258, 296, 331.
Spee 106.
Spener 11, 221, 222, 376, 414, 415.
Spinozismus 44, 92.
spiratio 80.
— activa 81.
Spiritismus 94.
Spiritualismus 118, 415, 461.
spiritualitas 205.
spiritus incompletus 108.
Spurgeon 150.
Staat und Kirche 408.
Staatskirchentum 345, 375.
Stankarus 194, 244.
status corruptionis 122.
status duplex Christi 170; exinanitio 170; Lehre der Württemberger Schule 171, der sächsischen Schule 172; Erklärung der Stelle Phil 2, 5—11 bei den alten Dogmatikern 172; Streit der Tübinger und Gießener 173; Resultat des Streites 175; Erklärung von Phil 2, 5—11, 176; das zur Auffassung von der Kenosis passende geschichtliche Christusbild 179; Verzichtleistung Christi auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit 181; die einzelnen Momente der Erniedrigung 182. — Christi Amt und Werk 183. — Der status exaltationis 201; die Höllenfahrt 201; Auslegung von I Pet 3, 18 ff., 202; Art der Hadespredigt 203; Auferstehung 204; ihre Bedeutung 204; Wesen 204; Auferstehungsleib und Erdenleib identisch 205; illocalitas 205; historische Beglaubigung 205; Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten 206; status coelestis 206; Schriftaussagen die illokal und lokal lauten 206; Teilnahme an Allmacht und Allgegenwart 207. Das königliche Amt Christi 207; als regnum gloriae, gratiae, potentiae. Das Hohepriesterliche Amt als intercessio 209; das Opfer als Voraussetzung 209; die Ausführungen des Hebräerbriefes 209; Hauptzweck der intercessio210; das prophetische Amt 211, seine Bedeutung, Selbstbezeugung über seine Person 211, sein Werk und Reich 212; Gesetz und Evangelium 212; seine Wunder 213; Verhältnis der Ämter zueinander 213.
status intermedius 421.
— securitatis 259.
— triplex hierarchicus 408.
Stephan I 288.
Stephanus 26.
Steudel 331.
stipulatio 282.
Stoiker 120.
Storr 44.
Strafe, ewige 471, 474.
Strauß 38, 94, 106, 206.
Striegel 234.
Subjektivismus 241, 342.
substantia Dei 80.
successio episcoporum 373, 396, 408.
— presbyterorum 396.
Sünde, Lehre von der 122; Begriff 122; Definition 123; Sünde im allgemeinen 123; Ursache 123; Folgen 124; Sündenfall 124; Erbsünde 125; Tatsünde 129; die verschiedenen Arten der Sünde 129—133; Anfang und Fortgang der Sünde 133; ihre Vollendung 133; Sünde wider den Hl. Geist 130, 260; Verhältnis Gottes zum Bö-

sen in seiner Weltregierung 134.—472.
Sündenfall 4, 8, 100, 472.
Sündlosigkeit 475.
sufficientia der Hl. Schrift 29.
suggestio rerum et verborum 22.
Suggestion 237.
Summepiskopat 375, 407.
summum bonum 53.
sumptio 333, 335.
— oralis et spiritualis 336.
Supralapsarier 154.
Supranaturalisten 7, 296.
Suso 225.
Symbole, ihr Verhältnis zur Schrift 38; ihre geschichtliche Auslegung 39, 377, 427.
Symbolische Auffassung des Kultus 454.
Symbolische Auffassung des Abendmahles 319.
Synergismus 139, 146, 221, 234.
Synkretistische Streitigkeiten 43.
Synodalverfassung 407.
Synoden 407.
Systematische Theologie 40.

T.

Tag Jahves 427.
Tarah 54.
Tartarus 102.
Tatwunder 6.
Taufbefehl 75, 79, 279.
Taufbekenntnis 36.
Taufe 241, 257; Allgemeines und Bedeutung 278; Begriff und Wesen 278; Segen und Wirkung 279; Kindertaufe 283; kasuistische Fragen 286; Ob Christenkinder nicht schon von Natur heilig? Ob ungetauft verstorbene Kinder verdammt sind? 286; Ob man Heiden- und Judenkinder wider den Willen ihrer Eltern taufen darf? 287; Ob man die Taufe wiederholen darf? 287; Verwaltung und Form der Taufe 288; symbolische Bedeutung und Verpflichtung der Taufe 288; Katechumenat und Konfirmation 289; zur Geschichte der Taufe 293.
Tauffragen 288.
Taufgnade 235.
Taufpaten 284.
Taufritual, römisches 294.
Tauler 225.
Tausendjähriges Reich 101, 209, 447; im Lichte der AT-Weissagung 450; nach den alten Dogmatikern 456; 460, 466.
Teleologischer Gottesbeweis 50.
Teller 12.
Tempel 453.
Tempelreinigung 24.
tenacitas der Erbsünde 128.
Tertullian 8, 83, 128, 136, 190, 277, 293, 372, 413, 418, 422.
testimonium spiritus sancti internum 16.
tetragrammaton 54.
Teufel 38, 91, 100, 104, 260, 449, 463, 469.
Theodor von Mopsvestia 166.
Theodoret 166, 413.
Theokratie 76, 155, 208, 209, 379, 450, 453.
Theologia irregenitorum 229.
Theologie 47.
— und Philosophie 9, 40.
Theopneustie 16, 38.
Theosophie 90.
Thibarener 459.
Thomas von Aquin 43, 193, 243, 274, 294, 321.
Thomas von Celano 38.
Thomas von Kempis 225.
Thomasius 44, 170, 177, 180, 332, 468.
Thora 15.
Thronengel 97.
Tübinger Schule 173.
Thubal 459.
Thummius, Theodor 173.

Tieftrunk 12.
Tierseele 108.
Tischendorf 299.
Tischgebet 339.
Tod 416, 449.
Toledo, Synode 85.
Torgauer Predigt Luthers 203.
Totenreich 425.
Tractatus 395.
Tradition 28, 29, 276, 371, 376.
Traditionalismus 376.
Traduzianismus 116, 128,
Transzendenz 91.
transmutatio 239.
Transsubstantiation 309, 320.
Treue Gottes 67.
Trias, rationalistische 3, 52.
Trichotomie 109.
Tridentinum 220, 239, 242, 275, 323.
Trinitätsprinzip 69.
Türken 147, 457.
Typus 33.

U.

Ubiquität 169, 170.
Ubiquitätslehre 326, 329.
Übertragung des hl. Amtes 385.
υἱοθεσία 238.
Ulfilas 342.
Unfehlbarkeit des apostolischen Zeugnisses 18.
— der Kirche 370.
— des Papstes 443.
Unfehlbarkeitsdogma 347.
unio essentialis seu corporalis 258.
unio membrorum 373.
unio mystica 14, 244; Definition 256; ihr Wesen 256; ihre Darstellung 257; ihr Wachstum 257; ihre Mittel 257; ihr Ziel 258; Geschichte der Lehre 258.
unio personalis 159, 160, 256.
unio personarum 256.
unio sacramentalis 275, 333. 336.
Union 273, 316, 332, 406.
Unitarier 86.
unitio personalis 157.
Universalität der Gnade 468.
Universitas praedestinatorum 347.
Unsterblichkeit 59.
— der Seele 419.
Unveränderlichkeit 71.
Unwiedergeborne Prediger 223.
Unwissenschaftlichkeit des Pietismus 12.
ὑπόστασις 247.
urbs septicollis 411.
Urlsperger 217.
Uroffenbarung 468.
Urwelt 91.
usus legis didacticus 266.
usus legis elenchticus 266.
usus legis politicus 266.

V.

Vatikanisches Konzil 347.
vehiculum rei coelestis 275.
veracitas 68.
Verbalinspiration 20, 23.
Verbalweissagung 156.
Verblendung 230.
verbum audibile 272.
— visibile 272.
Verdammnis, ewige 474.
Verdienst Christi 472.
Verdienstbegriff 243.
Vererbungslehre 118.
Vergebung der Sünden im AT 70.
Vergerius 393.
Verherrlichung des Christen 261, 476.
Verklärung 308, 476.
Verneuerung der Natur 449.
Vernunft und Offenbarung 7.
Versiegelte 441.
Versiegelung 237.
Versöhnungstag 453.
Verstockung 133, 227, 230, 260.
Versuchung 259.
Versuchungsgeschichte Jesu 24.
via causalitatis 57.
via eminentiae 57.
via negationis 57.

St. Victor 69, 225.
Vilmar 35, 44, 107, 121, 148, 290, 332, 375, 397, 415, 458.
Vincentius von Lerinum 30.
Virgil 122, 422, 474.
Vision 206.
visitatio 402, 406.
vivificatio 204.
vocatio 226, 386, 394.
Volck 415.
Volkelt 40.
Vollkommenheit 255.
voluntas beneplaciti 141.
— signi 141.
Vorsehung 93; 114.
Vulgata 274.

W.

Wahrhaftigkeit Gottes 67, 68.
Wahrheit, doppelte 6.
— Gottes 68.
Waldenser 132.
Walther 142, 143, 144, 145, 146, 147, 376, 412.
Wangemann 317.
Waschungen 288.
Wegscheider 12, 43, 196, 244, 332, 349.
Wegtaufen 287.
Weigel 256, 411.
Weingärtner, Gleichnis von 76.
Weiß, Bernhard 296.
Weissagung 7, 155.
Weisen aus dem Morgenland 226.
Weltbrand 472.
Weltgericht 460, 463, 467.
Weltreiche, Danielische 435.
Weltseele 49.
Weltstadt, letzte 441.
Weltstoff 88.
Werke 248, 464.
Wesenseigenschaften der Kirche 370.
Wesen Gottes 53.
Wesley 224.
de Wette 350.
Whitefield 224.
Wiclif 347.
Wiederbringung aller Dinge 101, 469.
Wiedergeburt (in der Taufe) 235, 241, 255, 259, 261, 282, 296, 420.
— doppelte 256.
Wiederholung der Taufe 294.
Wiederkunft Christi 410, 445, 460.
Wiedertäufer 295, 377.
Witwen 401.
Wohlenberg 202.
Wort 5, 7; primäres Gnadenmittel 264; nicht nur Urkunde, Gesetz und Evangelium 265; Unterschied zwischen beiden 266; aber auch Zusammenhang 268; die Predigt des Wortes 268; ist die Predigt auch Gottes Wort? 269; das Wort der Absolution 270; Ähnlichkeit und Unterschied vom Sakrament 272.
Württemberger Schule 171.
Wunder 6, 65; Begriff, Namen, Verhältnis zur Offenbarung; zentrale und peripherische; Entstehung der Kirche; Bedeutung; Einwürfe; Fortdauer; Unterscheidungszeichen derselben 120.—213.

X.

Xenophanes 92.

Z.

Zachäus 237.
Zacharias, Sohn Berechias 26.
Zahn 185, 251, 297, 306.
Zanchi 155.
Zauberer 29, 93, 104, 122.
Zeit und Raum 59, 81, 89.
Zeremonialgesetz 267, 453.
Zinzendorf 225.
Zionismus 431.
Zöckler 416.
Zorn Gottes 471, 474.
Zucht 374, 404, 407.
Zufall 120.
Zungenreden 20, 290.
Zweckmäßigkeit im Weltgebäude 50.
Zwingli 168, 295, 325, 326, 349.
Zwischenleib 424.
Zwischenzustand 308, 421.

b) Stellenregister.

Genesis.

1, 1 = 90; 91.
1, 2 = 79; 89; 91; 215.
1, 22 = 115; 339; 340.
1, 26 = 54; 74; 110; 111.
1, 28 = 111; 339.
1, 31 = 92; 112; 123.
2, 3 = 339; 340.
2, 4 = 90.
2, 7 = 79.
2, 17 = 417.
2, 22 = 276.
2, 23 = 258.
3, 17 = 472.
3, 19 = 417.
3, 24 = 92.
4, 10 = 133.
5, 3 = 125; 128.
6, 2 = 99; 102.
6, 4 = 96.
6, 5 = 122.
6, 11 = 132.
7, 15 = 108.
8, 21 = 125; 189.
9, 6 = 111.
9, 26 = 339.
12, 3 = 341.
14, 9 = 48.
14, 19 = 339.
15, 6 = 253.
16, 10 = 95.
17, 1 = 64.
17, 7 = 278.
18, 10 = 59.
22, 1 = 253.
22, 10 = 76.
25, 8 = 416.
27, 27 = 339.
31, 42 = 54.
33, 19 = 26.
35, 2 = 288.
41, 42 = 328.
42, 38 = 183.
48, 14 = 291.
49, 1 = 339.
49, 3 = 127.
49, 9 = 209.
49, 30 = 26.
50, 20 = 119; 134.

Exodus.

3, 2 = 95.
3, 14 = 54; 55.
4, 6 = 95.
6, 2 = 54.
7, 11 = 122.
12, 11 = 326.
12, 46 = 335.
15, 26 = 75.
19, 6 = 397.
20, 2 = 48.
23, 7 = 240.
24, 7 = 15.
24, 8 = 300.
29, 4 = 288.
30, 18 = 288.
32, 34 = 59.
33, 12, 17 = 151.
33, 18 = 475.
40, 15 = 207.

Leviticus.

5, 17 = 130.
11, 44 = 66; 142.
26, 41—45 = 429.

Numeri.

6, 24 = 74; 339.
15, 27—30 = 130.
16, 22 = 108; 117.
21, 6 = 26.
23, 8 = 341.
23, 10 = 145.
23, 19 = 57; 72; 452.
24, 17—19 = 452.
25, 9 = 26.
27, 16 = 117.

Deuteronomium.

4, 23—31 = 429.
6, 4 = 73.
7, 6 = 151.
12, 18 = 310.
22, 23 = 363.
25, 1 = 240.
27, 26 = 132.
28, 3—5 = 340.
30, 1 = 429.
32, 4 = 67.
32, 21 = 474.
32, 22 = 56.
34, 9 = 276.

Josua.

2, 9—11 = 253.
7, 1 = 126.
10, 12 = 24.
24, 32 = 26.

Richter.

13, 20 = 96.

I Samuelis.

2, 25 = 131.
15, 11, 35 = 73.
16, 13 = 207; 339.
16, 14 = 105.

II Samuelis.

13, 5 = 131.
23, 2 = 19.
24, 1 = 104.
24, 16 = 98.

I Könige (Regum).

8, 12 = 91.
8, 27 = 59.
8, 32 = 240.
10, 1 = 226.
17, 17 = 110.
19, 12 = 475.

19, 16 = 207; 276.
19, 18 = 357.
22, 20 = 105.

II Könige (Regum).

1, 2 = 102.
4, 33 = 181.
19, 15 = 98.
19, 35 = 98.

I Chronika.

21, 1 = 104.
21, 15 = 126.

II Chronika.

6, 23 = 252.
24, 20 = 26.

Nehemia.

8, 8 = 15.

Hiob.

1, 6 = 101; 439.
1, 7 = 105.
1, 12 = 134.
1, 17 = 104.
2, 1 = 439.
4, 18 = 97.
10, 11 f. = 115; 117.
10, 22 = 425.
19, 25 = 461.
27, 3 = 108.
27, 5 = 240.
34, 14 = 82.
38, 2 = 64.

Psalmen.

1, 1 = 13.
2, 7 = 77.
12, 7 = 15.
16, 10 = 109; 183.
17, 15 = 475.
18, 26 = 58.
19, 1—5 = 4.
19, 13 = 130; 271.
22, 1 = 439.
*
23, 1 = 75.
24, 7 = 364.
31, 23 = 13.
32, 1 = 475.
33, 6 = 215.
41, 10 = 33.
42, 1 = 110.
45, 8 = 71.
46, 5 = 364.
49, 15 = 425.
50, 11 = 60.
51, 6 = 131.
51, 12 = 215; 232.
65, 9 = 70.
68, 12 = 216.
68, 13 = 380.
68, 16 = 435.
68, 32 = 216.
72, 18 = 121.
73, 13 = 52.
73, 25 = 53.
78, 6 = 216.
80, 2 = 98.
82, 1 = 443.
90, 4 = 90.
90, 6 = 473.
91, 1 = 93.
91, 11 = 98.
93, 1 = 364.
94, 9 = 57.
95, 7 = 233.
100, 5 = 67.
102, 26 = 473.
102, 27 = 59; 181.
103, 8 = 70.
103, 17 = 67.
103, 21 = 98.
104, 1 = 93.
104, 24 = 50; 63.
104, 26 = 70.
104, 29 = 79; 108; 215.
104, 30 = 115.
109, 17—20 = 426.
110, 1 = 74; 156; 432.
110, 4 = 214.
112, 1 = 13.
115, 17 = 425.
118, 22 = 343.
118, 26 = 340.
119, 16 = 13.
119, 64 = 70.
124, 2 = 134.
130, 8 = 190.
139, 7 = 59; 61.
139, 14 = 61.
139, 16 = 60; 117.
139, 17 = 63.
145, 8 = 67.
145, 16 = 70.
147, 4 = 60.
147, 9 = 114.

Sprüche (Proverbia).

8, 1 = 63.
9, 10 = 62.
17, 15 = 240.
18, 1 = 343.

Prediger (Kohelet).

3, 21 = 108.
9, 1 = 247.
12, 7 = 108; 417.

Jesaias.

1, 2 = 19.
1, 10 = 15.
1, 24 = 64.
2, 1 = 454.
2, 3 = 455.
5, 23 = 240.
6, 1 = 66; 97; 98.
6, 3 = 74; 98.
6, 10 = 227; 230.
6, 13 = 431.
9, 1—7 = 452; 454.
9, 9 = 430.
10, 15 = 116.
11, 1 = 451.
11, 2 = 79.
11, 4 = 444; 452.
11, 6 ff. = 113.
11, 9 = 457.

11, 11 = 431.
14, 12 = 100.
24, 19 = 472.
25, 2 = 472.
27, 9 = 474.
28, 1 = 390.
30, 18 = 453.
32, 17 = 475.
33, 11 = 453.
34, 4 = 472; 473.
34, 10 = 91.
34, 16 = 15.
37, 29 = 134.
40, 13 = 79.
41, 14—16 = 442.
41, 22 = 7.
42, 19 = 354.
43, 13 = 65.
44, 3 = 288.
45, 7 = 91; 92.
48, 16 = 74; 79.
49, 23 = 408; 455.
49, 26 = 64.
50, 8 = 240.
51, 6 = 473.
53, 1 = 23; 186; 199; 200; 451.
53, 12 = 187; 192; 201.
54, 8 = 218.
54, 10 = 283
55, 10 = 227.
57, 2 = 416.
60, 1 = 455.
60, 13 = 453.
61, 1 = 212.
61, 5 = 454.
65, 20 = 449; 452.
66, 5 = 432.
66, 18 = 449.
66, 24 = 135; 463; 470; 474.

Jeremias.

1, 9 = 19.
4, 4 = 278.
4, 23—26 = 91.
23, 23 = 60; 92.
23, 29 = 236.
30, 31—33 = 451.
31, 18 = 219; 232.
31, 20 = 95.
31, 33 = 456.
32, 17 = 65.
32, 41 = 70.
51, 25 = 435.

Ezechiel.

1, 4 = 97.
10, 1 = 97.
10, 14 = 98.
11, 19 = 232.
34, 11 = 75.
36, 25 = 281; 288.
36, 26 = 220; 232.
36, 31 = 261.
37, 1 = 451; 459.
37, 23 = 288
38, 2 = 459.
38, 8 = 459.
39, 26 = 261.
cap. 40—44 = 430.
cap. 40—48 = 453.

Daniel.

1, 8—15 = 339.
2, 41 = 435.
4, 14 = 97.
7, 8 = 434.
7, 10 = 97.
7, 13 = 364.
7, 21 = 438.
7, 25 = 134; 436; 437.
8, 19 = 437.
8, 23 = 432; 437.
8, 25 = 436; 437.
9, 4 = 126; 199.
9, 27 = 437.
10, 5 = 103.
10, 13 = 97; 98; 434.
11, 36 f. = 434; 437; 443.
12, 1 = 437; 441; 450.
12, 2 = 463.
12, 3 = 462; 479.
12, 7 = 437.

Hosea.

2, 10 = 75.
2, 19 = 257.
3, 4 = 432.
11, 1 = 70.
13, 13 = 232.

Joel.

1, 15 = 427.
4, 12 = 75.

Amos.

3, 2 = 151.

Micha.

4, 11—14 = 442.

Zephania.

3, 9 = 449; 455.

Haggai.

2, 19 = 339.

Sacharia.

3, 1 = 101; 103.
3, 2 = 74; 104.
9, 13—15 = 442.
11, 12 = 26.
12, 1 = 117.
12, 1—9 = 442.
12, 10 = 430; 451.
13, 2 = 100.
14, 9 = 455.
14, 16—19 = 456.

Maleachi.

1, 11 = 322.
2, 7 = 95.
3, 1 = 95.

Buch der Weisheit.

2, 1 = 419.
14, 3 = 114.
17, 2 = 114.

II Makkabäer.
12, 42—46 = 422.

Matthäusevangelium.
1, 18 = 215.
1, 19 = 67
2, 13 = 134.
2, 16 = 48.
3, 2 = 233.
3, 7 = 72; 474.
3, 12 = 470.
3, 16 = 75; 215.
3, 17 = 142.
4, 1 = 24; 101; 215.
4, 6 = 98.
5, 8 = 475.
5, 12 = 250.
5, 14 = 364.
5, 18 = 256.
5, 19 = 479.
5, 25 = 474.
5, 26 = 469.
5, 28 = 131.
5, 48 = 255.
6, 1 = 465.
6, 26 = 114.
6, 32 = 114.
6, 33 = 255.
7, 11 = 57.
7, 13 = 372; 475.
7, 22 = 229.
7, 23 = 151.
8, 3 = 213.
8, 11 = 477.
8, 12 = 474.
8, 17 = 6.
8, 20 = 182.
8, 29 = 101.
9, 12 = 75.
9, 34 = 102.
10, 1 = 100.
10, 15 = 474.
10, 19—20 = 19.
10, 22 = 260.
10, 25 = 102.
10, 28 = 109.
10, 29 = 114.
10, 42 = 467.
11, 5 = 212.
11, 26 = 142.
11, 27 = 60; 76; 162.
11, 28 = 219.
12, 24 = 134.
12, 26 = 102.
12, 31 = 133.
12, 37 = 240.
12, 40 = 183.
12, 45 = 100; 103.
12, 46—50 = 467.
13, 1–23 = 359; 362; 475.
13, 14 = 227.
13, 19 = 102; 264.
13, 24 = 346; 362.
13, 33 = 254.
13, 39 = 100; 102.
13, 43 = 479.
13, 47 = 362.
15, 19 = 125; 131; 132.
15, 34 = 174.
16, 18 = 102; 344; 371; 372.
16, 19 = 404.
17, 2 = 330.
17, 5 = 142.
18, 7 = 260.
18, 10 = 94; 97; 98.
18, 14 = 287.
18, 15 = 374; 390; 404.
18, 19 = 270.
18, 27 = 195.
18, 34 = 103; 474.
19, 3—9 = 267.
19, 12 = 33.
19, 13 = 284; 340.
19, 16 = 405.
19, 28 = 473; 479.
20, 28 = 75; 182; 185.
21, 12 = 24.
21, 19 = 341.
21, 25 = 297.
21, 33 = 76.
22, 3 = 141.
22, 4 = 477.
22, 7 = 227.
22, 13 = 425; 474.
22, 14 = 149; 475.
22, 21 = 409.
22, 30 = 96; 463.
22, 32 = 48.
23, 3 = 11.
23, 35 = 26.
23, 37 = 140; 227.
23, 38 = 429.
24, 9 = 439.
24, 14 = 428.
24, 15 = 15; 437.
24, 24 = 149; 371.
24, 29 = 472.
24, 35 = 472.
24, 36 = 181.
25, 1—13 = 466.
25, 14—30 = 250; 467.
25, 31 = 75; 251; 436; 464; 467.
25, 35 = 405.
25, 41 = 101; 102; 426; 474.
25, 42 = 132.
25, 46 = 470; 474.
26, 26—29 = 298; 334; 337; 340; 462.
26, 41 = 260.
26, 63 = 77.
26, 64 = 436.
27, 9 = 26.
27, 25 = 201; 431.
27, 30 = 109.
27, 52 = 458.
28, 3 = 97.
28, 18 = 163; 209.
28, 19 = 75; 227; 278; 296; 381.
28, 20 = 162; 262; 268; 285; 371.

Markusevangelium.
1, 15 = 218; 233.
2, 17 = 75.

2, 20 = 75.
4, 37 = 105.
5, 9 = 102; 179.
5, 30 = 179.
6, 13 = 276.
7, 34 = 233.
8, 5 = 179.
8, 23 = 179; 230.
9, 21 = 179.
9, 33 = 179.
9, 41 = 465.
9, 44 = 470; 474.
9, 46 = 470.
9, 48 = 470.
10, 13 = 284.
10, 16 = 291.
11, 11 = 25.
11, 13 = 179.
13, 32 = 174; 179.
14, 22—25 = 298.
16, 5 = 96.
16, 15 = 227; 268; 278.
16, 16 = 282; 284; 285; 287.
16, 20 = 120.

Lukasevangelium.

1, 3 = 21.
1, 4 = 289.
1, 15 = 284.
1, 26 = 98.
1, 31 = 430.
1, 32 = 208; 452.
1, 33 = 372; 452.
1, 35 = 77; 79; 157; 168; 215.
1, 79 = 425.
2, 10 = 266.
2, 13 = 98.
2, 14 = 142; 206.
2, 40 = 179.
2, 42 = 290.
2, 52 = 174; 179.
4, 1 = 24.
4, 5 = 103.
5, 31 = 75.
7, 14 = 213.
7, 29 = 240.
7, 50 = 239.
8, 3 = 182.
8, 11 = 227; 264; 298.
8, 12 = 103.
8, 13 = 249; 260.
8, 31 = 101; 438.
8, 48 = 239.
10, 5—6 = 340; 341.
10, 16 = 269.
10, 18 = 439.
10, 20 = 62.
10, 31 = 120.
11, 18 = 102.
11, 51 = 26.
12, 6 = 114.
12, 32 = 372.
12, 45—48 = 474.
12, 47 = 132; 229.
13, 7 = 132.
14, 14 = 446.
14, 23 = 227; 346.
14, 24 = 227.
14, 27 = 378.
15, 7 = 97.
15, 10 = 72; 94; 97; 98.
15, 18 = 131; 230.
16, 15 = 240.
16, 20 = 98.
16, 22 ff. = 308.
16, 23 = 424; 425.
16, 25 = 420.
16, 26 = 183; 425.
16, 29 = 471.
17, 10 = 250.
17, 19 = 239.
17, 21 = 364.
18, 7 = 260.
18, 13 = 240.
18, 14 = 242.
18, 17 = 284.
19, 3—9 = 340.
19, 17—19 = 479.
19, 38 = 206.
20, 36 = 95; 96.
21, 24 = 429.
21, 32 = 431.
21, 33 = 473.
22, 19—20 = 298; 337.
22, 31 = 439.
22, 32 = 210.
22, 37 = 187.
22, 53 = 378.
23, 34 = 129.
23, 42 = 364; 421; 423.
23, 43 = 183; 201; 421; 425.
23, 45 = 472.
23, 46 = 109.
24, 4 = 96.
24, 16 = 206.
24, 39 = 462.
24, 42 = 462.
24, 44 = 15.
24, 51 = 340.

Johannesevangelium.

1, 1 = 78.
1, 9 = 213.
1, 12 = 218; 465.
1, 14 = 77; 157; 179.
1, 17 = 212; 265; 267.
1, 18 = 48.
1, 29 = 185.
2, 19 = 204.
3, 3—4 = 136; 232.
3, 5 = 212; 219; 278; 284.
3, 6 = 125; 128.
3, 13 = 163.
3, 16 = ; 31 76; 185; 199; 212; 226; 227; 266.
3, 18 = 424; 463.
3, 20 = 230.
3, 29 = 75; 257.
3, 34 = 213.
4, 14 = 420.
4, 24 = 55.
5, 4 = 98.
5, 17 = 115.

5, 19 = 213.
5, 24 = 420; 423; 463.
5, 26 = 55; 72.
5, 27 = 161; 461.
5, 29 = 464.
5, 39 = 14; 15.
6, 1 ff. = 302; 308.
6, 11 = 340.
6, 27 = 420.
6, 28 = 212; 302.
6, 30 = 302.
6, 32 = 303.
6, 33 = 303.
6, 35 = 303.
6, 44 = 82; 219.
6, 46 = 76.
6, 48 = 304.
6, 51 = 169; 304; 305.
6, 53 = 162; 304; 305.
6, 54 = 161; 163; 258; 309; 336.
6, 56 = 258; 309.
6, 57 = 306.
6, 62 = 161; 163; 306.
6, 63 = 56; 216; 461.
6, 65 = 265.
6, 68 = 265; 266.
7, 17 = 229.
7, 39 = 215; 216.
8, 12 = 229.
8, 13 = 211.
8, 18 = 5.
8, 44 = 96; 99; 100; 101; 102; 124.
8, 58 = 161.
10, 1—10 = 385.
10, 12—14 = 75.
10, 14 = 151.
10, 15 = 212.
10, 17 = 204.
10, 18 = 183; 201.
10, 25 = 213; 417; 461.
10, 27 = 465.
10, 28 = 143; 260.
10, 38 = 121; 181; 213.
11, 25 = 417; 461.
11, 34 = 179.
11, 42 = 213.
12, 32 = 156; 212.
12, 37 = 230.
12, 40 = 227.
12, 42 = 229; 254.
13, 2 = 105.
13, 10 = 298; 346.
13, 31 = 330.
13, 35 = 373.
14, 2 = 206.
14, 10 = 80; 247.
14, 11 = 213.
14, 16 = 17; 79; 210; 215.
14, 17 = 215.
14, 21 = 230.
14, 23 = 14; 226; 256; 257; 259.
14, 26 = 17; 20.
14, 28 = 181.
14, 30 = 102.
15, 2 = 132.
15, 4 = 257.
15, 5 = 82.
15, 15 = 257.
15, 16 = 278.
15, 19 = 409.
15, 25 = 15.
15, 26 = 80; 215.
15, 27 = 5; 399.
16, 2 = 105; 343.
16, 7 = 216.
16, 8—9 = 267.
16, 13 = 16; 17; 20; 216; 367.
16, 14 = 217; 330.
16, 28 = 206.
17, 3 = 211; 229; 247; 475.
17, 4 = 214.
17, 5 = 162; 177; 179; 180; 330.
17, 13 = 257.
17, 19 = 210.
17, 20 = 210.
17, 21 = 68; 80.
17, 24 = 207; 261; 475.
18, 34 = 179.
18, 36 = 212.
19, 36 = 335.
19, 37 = 430.
20, 14 = 206.
20, 21 = 265.
20, 22 = 270; 344; 404.
20, 28 = 78.
21, 15 = 344.
21, 17 = 162; 181.
21, 25 = 213.

Apostelgeschichte (Acta).

1, 6 = 469.
1, 8 = 265.
1, 9 = 206.
1, 15 = 380; 400.
1, 16 = 426.
1, 21 = 399.
1, 25 = 425.
2, 1 ff. = 79; 215.
2, 23 = 183.
2, 38 = 215; 276; 278; 279.
2, 41 = 354; 356; 361.
2, 42 = 270; 337; 365; 405.
2, 44—47 = 351.
3, 6 = 365.
3, 15 = 161; 183.
3, 17 = 130.
3, 19 = 430.
3, 20 = 430.
3, 21 = 69; 101; 469.
3, 26 = 341.
4, 12 = 468.
4, 27 = 119; 134; 213.
4, 31 = 476.
5, 1 = 365.
5, 3 = 105.
5, 15 = 365.
5, 19 = 95.
5, 28 = 201.
5, 32 = 216.

6, 5 = 388.
7, 38 = 98.
7, 51 = 133.
7, 58 = 109.
8, 12 = 400.
8, 15—17 = 276.
8, 16 = 290; 291.
8, 19 = 291.
8, 31 = 269.
8, 32 = 14.
9, 1 = 24.
10, 33 = 270.
10, 34 = 19.
10, 38 = 103; 105; 179; 213; 215; 476.
10, 41 = 387; 462.
10, 43 = 5.
10, 44—48 = 276.
10, 48 = 279.
11, 23 = 218.
12, 15 = 98.
13, 3 = 339.
13, 33 = 77.
13, 36 = 425.
13, 46 = 233.
13, 48 = 143; 148.
14, 16 = 134.
14, 22 = 378.
14, 23 = 387; 401.
15, 1 = 19.
15, 18 = 60.
15, 28 = 28.
16, 6—7 = 20; 216.
16, 14 = 224; 355.
16, 15 = 283.
16, 31 = 268.
16, 33 = 283.
17, 11 = 32; 269.
17, 16 = 26.
17, 26 = 110; 114; 118; 119.
17, 28 = 2; 4; 50; 91; 115.
17, 30 = 130; 229.
18, 5 = 20.
18, 8 = 283.
18, 25 = 289.
19, 5 = 280; 290.
19, 6 = 290; 291.
19, 5—6 = 276.
20, 10 = 109; 181.
20, 17 = 401; 402; 403.
20, 24 = 266.
20, 27 = 29.
20, 28 = 78; 161; 385; 401.
20, 32 = 29.
20, 35 = 29.
21, 8 = 400.
22, 1 = 24.
22, 16 = 278; 279; 281.
25, 21 = 443.
25, 25 = 443.
26, 16 = 19; 24.
26, 17 = 220.
26, 18 = 219; 230.
28, 27 = 227.

Römerbrief.

1, 2 = 14; 15.
1, 4 = 77.
1, 5 = 10; 233.
1, 11 = 215.
1, 16 = 227; 265; 266; 269.
1, 19 = 4; 47; 49; 53.
1, 20 = 4; 64; 89.
1, 26 = 134.
1, 32 = 131.
2, 5 = 72; 474.
2, 6 = 251; 479.
2, 7 = 250.
2, 10 = 250.
2, 12 = 468.
2, 14 = 218; 267.
2, 15 = 4; 267.
2, 29 = 278.
3, 5 = 56.
3, 9—18 = 125.
3, 20 = 230; 266.
3, 21 = 265.
3, 23 = 125.
3, 25 = 71; 186.
3, 26 = 71.
3, 27 = 266; 267.
3, 28 = 249.
3, 31 = 213; 266.
4, 3 = 253.
4, 3—5 = 219.
4, 6—8 = 240; 475.
4, 11 = 278.
4, 21 = 247.
4, 23 = 14.
4, 25 = 204.
5, 1 = 238; 241.
5, 2 = 260.
5, 8—11 = 420.
5, 9 = 474.
5, 10 = 190.
5, 12 = 118; 417.
5, 12—21 = 127; 463.
5, 17 = 118.
5, 18 = 128; 240.
5, 19 = 182; 186.
6, 3—11 = 280; 282; 297.
6, 4 = 204; 282; 289.
6, 5 = 257; 282.
6, 8 = 278.
6, 14 = 238.
6, 16 = 375.
6, 17 = 254.
6, 18 = 196; 375.
6, 21 = 417.
6, 22 = 250; 375.
7, 7 = 125; 127.
7, 14 = 476.
7, 15 = 66; 125; 235.
7, 17 = 125; 128.
7, 18 = 250.
7, 20—25 = 265.
7, 21 = 125.
7, 22 = 13.
7, 24 = 128; 260; 416; 417.
7, 28 = 125.
8, 2 = 266.
8, 2—14 = 250.

8, 11 = 204; 461.
8, 14 = 255.
8, 15 = 265.
8, 19 = 474.
8, 20 = 92; 472.
8, 21 = 473.
8, 23 = 261; 420; 421.
8, 26 = 260.
8, 28 = 135; 149; 153.
8, 30 = 220; 261.
8, 34 = 209; 240.
8, 38 = 143; 147; 247.
8, 39 = 260.
cap. 9—11 = 429.
9, 1 = 80.
9, 5 = 78; 161,
9, 6—13 = 151.
9, 14—18 = 152.
9, 18 = 151.
9, 20 = 470.
9, 21—33 = 153.
9, 22 = 471.
10, 3 = 254.
10, 7 = 183.
10, 14—17 = 269; 343.
10, 15 = 266.
10, 17 = 264.
10, 18 = 229.
11, 2 = 151; 431.
11, 5 = 431.
11, 6 = 218; 249; 250.
11, 15 = 446.
11, 23 = 64.
11, 25 = 428.
11, 26 = 432.
11, 30—32 = 119.
11, 33—36 = 64; 230.
11, 36 = 82.
12, 2 = 255.
12, 6 = 34; 218.
13, 8—10 = 266.
13, 12 = 255.
13, 13 = 236.
14, 17 = 10; 364.
15, 8 = 67; 384.
15, 15 = 384.
15, 26 = 405.
15, 28 = 407.
16, 1 = 401.
16, 20 = 103.

I Korintherbrief.

1, 2 = 390.
1, 4 = 218.
1, 8 = 75; 219.
1, 14 = 25.
1, 16 = 283.
1, 17 = 8; 297.
1, 24 = 265.
1, 27 = 149.
2, 2 = 248.
2, 4—14 = 230.
2, 6—11 = 63.
2, 8 = 161.
2, 9—13 = 18; 20.
2, 10 = 53; 60.
2, 11 = 60; 111.
2, 13 = 20.
2, 14 = 9; 125; 133; 135.
2, 15 = 230.
2, 16 = 227.
3, 2 = 297.
3, 12—15 = 422.
3, 16 = 216; 257.
4, 1 = 274; 401.
4, 7 = 138.
4, 9 = 98.
5, 5 = 103.
5, 7 = 310; 337.
5, 8 = 30.
5, 9 = 404.
6, 11 = 278; 281.
6, 12 = 375.
7, 14 = 286.
7, 34 = 109.
8, 1—3 = 11.
8, 4—6 = 73.
9, 21 = 265; 266.
10, 1—5 = 277; 301.
10, 4 = 176; 202.
10, 8 = 26; 29.
10, 12 = 259.
10, 13 = 260.
10, 16—21 = 301; 311; 334; 337.
10, 17 = 262; 301; 309; 311; 315.
10, 20 = 103.
10, 24 = 343.
11, 10 = 98; 99.
11, 17 = 314.
11, 23—25 = 298; 335; 390.
11, 25 = 300.
11, 27 = 313.
11, 28—32 = 308; 336.
11, 30 = 313.
12, 1 = 216; 365.
12, 3 = 218.
12, 4—6 = 75; 383.
12, 5 = 361.
12, 12—13 = 262; 272; 277; 311; 315; 406.
12, 12—31 = 363.
12, 25 = 404.
12, 28 = 381; 383; 385; 386; 400; 403.
12, 29—31 = 122.
13, 2 = 11.
13, 5 = 343.
13, 9 = 42.
13, 12 = 475.
13, 13 = 476.
14, 1 = 365.
14, 26 = 30; 390.
14, 29 = 269.
14, 33, 36 = 406.
15, 1 = 260.
15, 3 = 19; 185.
15, 3—5 = 248.
15, 10 = 116; 218.
15, 14 = 3.
15, 17 = 204.
15, 20 = 416; 446.
15, 22 = 463; 470.
15, 24 = 432.
15, 26 = 102.

15, 28 = 469; 479.
15, 30 = 461.
15, 37 = 462.
15, 41 = 479.
15, 43 = 462.
15, 44 = 113.
15, 45 = 56; 109.
15, 46 = 109.
15, 47 = 161.
15, 51 = 463.
15, 56 = 417.
16, 13 = 259; 260.

II Korintherbrief.

1, 21 = 260.
1, 22 = 237.
2, 10 = 404.
2, 11 = 101.
2, 14 = 356.
2, 16 = 313.
3, 6 = 212; 265; 266; 267; 381.
3, 15 = 429.
3, 17 = 216.
3, 18 = 258; 479.
4, 1—6 = 229.
4, 4 = 100; 102; 103; 105.
4, 6 = 219; 230.
4, 13 = 19; 366; 367.
4, 14 = 461.
4, 18 = 96.
5, 1 = 261; 308; 416; 421.
5, 1—9 = 423.
5, 2 = 308.
5, 4 = 416; 417; 463.
5, 10 = 251; 253; 424; 463; 464; 474.
5, 14 = 184; 227.
5, 17 = 232.
5, 18 = 190; 381; 383.
5, 19 = 82; 195; 248; 266.
5, 19—21 = 240.
5, 20 = 18.
5, 21 = 182; 186.
7, 1 = 220.
8, 4 = 405.
8, 9 = 177.
8, 13 f. = 405.
8, 14 = 407.
9, 6 = 479.
9, 8 = 218.
10, 5 = 9.
11, 2 = 358; 363; 379.
11, 14 = 97; 101.
12, 2—4 = 183.
12, 4 = 425.
12, 7 = 103; 260.
13, 4 = 161.
13, 13 = 74.

Galaterbrief.

1, 4 = 190.
1, 8 = 18.
2, 16 = 249.
2, 20 = 14; 161; 196; 256.
3, 5 = 356.
3, 10—12 = 250.
3, 10—14 = 238.
3, 12 = 267.
3, 13 = 161; 186; 187; 190; 199; 265.
3, 14 = 341.
3, 19 = 98.
3, 21 = 250; 265; 283.
3, 24—27 = 242; 266.
3, 25 = 238.
3, 26—29 = 465.
3, 27 = 278; 281; 297.
3, 28 = 156; 364; 379.
4, 4 = 77; 182; 278.
4, 5 = 190.
4, 19 = 156.
4, 24 = 33.
4, 25 = 265.
5, 3 = 278.
5, 4 = 260.
5, 6 = 249; 254.
5, 16 = 260.
5, 19 = 129.
5, 22 = 255.
6, 1 = 129.
6, 16 = 429; 432.

Epheserbrief.

1, 4 = 141; 142; 146; 151.
1, 5 = 142; 150; 151.
1, 6 = 250.
1, 8 = 230.
1, 9 = 141.
1, 10 = 64; 141; 156; 209; 250; 469.
1, 13 = 237; 266.
1, 18 = 220; 229; 230.
1, 19 = 232.
1, 20 = 204.
1, 21 = 96; 97.
2, 1 = 417.
2, 2 = 101; 103.
2, 3 = 126.
2, 5 = 135; 232.
2, 8 = 249.
2, 9 = 237.
2, 10 = 232; 250.
2, 11—13 = 379; 469.
2, 13 = 266.
2, 14 = 364.
2, 18 = 220.
2, 20 = 399; 443.
3, 2 = 64.
3, 9 = 229.
3, 9—11 = 64.
3, 10 = 64.
3, 17 = 257.
4, 1 = 344.
4, 4 = 215; 356.
4, 7 = 218.
4, 8 = 216; 385.
4, 10 = 206.
4, 11 = 216; 268; 379; 381; 383; 385; 400; 401.
4, 12—14 = 384.
4, 13 = 219; 255; 377.

4, 13—15 = 255.
4, 18 = 230.
4, 22 = 255.
4, 23 = 219; 254.
4, 24 = 112.
4, 30 = 72; 237.
5, 7—11 = 131.
5, 8 = 229.
5, 11 = 129.
5, 14 = 219; 230; 231.
5, 22—33 = 257; 363.
5, 23 = 258.
5, 25 = 308; 359.
5, 26 = 281; 282.
5, 27 = 282.
5, 30 = 258.
5, 32 = 276.
6, 1—4 = 283.
6, 10 = 260.
6, 11 = 101.
6, 12 = 100; 101; 102; 255.
6, 15 = 266.
6, 16 = 102; 103.

Philipperbrief.

1, 1 = 401.
1, 6 = 260; 261.
1, 11 = 250.
1, 21 = 417.
1, 23 = 183; 416; 417; 423; 426.
1, 28 = 238.
2, 5—11 = 172; 176.
2, 7 = 157; 182.
2, 8 = 182; 186.
2, 9 = 162; 201; 209.
2, 13 = 232.
3, 11 = 446.
3, 12 = 218; 219.
3, 15 = 255.
3, 18 = 229.
3, 20 = 261.
3, 21 = 461.
4, 15—18 = 407.

Kolosserbrief.

1, 10 = 229; 230; 255.
1, 11 = 255.
1, 12 = 56.
1, 13 = 102; 190; 364.
1, 14 = 187; 190.
1, 16—18 = 82; 94; 115; 176; 209.
1, 19 = 190.
1, 25 = 384.
2, 7 = 257.
2, 8 = 9.
2, 9 = 163.
2, 11—12 = 278; 282; 283; 297.
2, 12 = 204; 447.
2, 15 = 102.
3, 1 = 420.
3, 9 = 129; 255.
3, 10 = 112; 254.
3, 11 = 459.
3, 12 = 149; 255.
3, 20 = 283.

I Thessalonicherbrief.

1, 3 = 251; 465.
1, 4 = 149.
1, 5 = 215.
1, 10 = 72.
2, 13 = 215.
2, 15 = 431.
4, 13 = 416.
4, 14 = 448.
4, 16 = 97; 461.
5, 21 = 29; 270; 390.
5, 23 = 109; 254; 259; 260.

II Thessalonicherbrief.

1, 5 = 356.
1, 9 = 474.
2, 2—5 = 18; 444.
2, 3 = 432; 442; 445.
2, 4 = 15; 54; 433; 443.
2, 6 = 434; 443; 444.
2, 8 = 455.
2, 9—12 = 103; 122; 373; 438.
2, 10 = 254.
2, 15 = 18; 431.
3, 14 = 405; 407.
4, 15 = 19.

I Timotheusbrief.

1, 9 = 266.
1, 11 = 72.
1, 15 = 247.
1, 16 = 247.
1, 17 = 91.
1, 19 = 260.
1, 20 = 103.
2, 5 = 34.
2, 6 = 185.
3, 1 = 401.
3, 2 = 401.
3, 5 = 401.
3, 6 = 99.
3, 8 = 401.
3, 11 = 401.
3, 13 = 479.
3, 15 = 364; 371.
3, 16 = 95; 158; 202; 204; 267.
3, 17 = 401.
4, 4 = 92; 340.
4, 5 = 334.
4, 14 = 276; 291.
4, 16 = 394.
5, 3 = 401.
5, 15 = 102.
5, 17 = 390; 401.
5, 21 = 97; 98.
5, 22 = 131; 276; 291.
5, 24 = 133.
6, 11—12 = 255.
6, 15 = 72; 91.
6, 16 = 56; 59.

II Timotheusbrief.

1, 6 = 276; 291.
1, 10 = 204.
1, 12 = 247; 260.

2, 2 = 385; 401.
2, 13 = 67.
2, 15 = 267.
2, 19 = 151; 353; 355; 360.
3, 7 = 229.
3, 8 = 29.
3, 12 = 373.
3, 14 = 27; 260.
3, 15 ff. = 14; 17; 29; 32; 269.
3, 16 = 202; 229; 266.
3, 17 = 15.
4, 5 = 400.
4, 6 = 416.
4, 7 = 253.
4, 8 = 247.

Titusbrief.

1, 5 = 386; 401.
1, 9 = 401.
2, 2 = 401.
2, 11 = 218; 220.
2, 12 = 131.
2, 13 = 79.
2, 14 = 208; 364.
3, 4—6 = 278.
3, 5—7 = 242; 254; 278; 282.

I Petrusbrief.

1, 1 = 149.
1, 2 = 75.
1, 3—4 = 476.
1, 5 = 259; 260.
1, 6—7 = 260.
1, 8—9 = 475.
1, 10—12 = 15.
1, 12 = 17; 265.
1, 19 = 187.
1, 23 = 215; 227; 232; 235; 264.
2, 2 = 255; 297.
2, 5 = 364; 379.
2, 9 = 364; 382; 389; 397; 429.
2, 16 = 375.
2, 24 = 186; 197.
2, 25 = 401.
3, 18 = 161; 183; 202.
3, 19 = 203; 426.
3, 20 = 281.
3, 21 = 278.
3, 22 = 96; 203.
4, 2 = 255.
4, 5 = 202.
5, 1 = 401.
5, 8 = 101; 103; 105; 260.
5, 10 = 219; 260.

II Petrusbrief.

1, 4 = 164; 256.
1, 8 = 229.
1, 9 = 230.
1, 10 = 149; 242; 260.
1, 14 = 416.
1, 19 = 15.
1, 20—21 = 17.
1, 21 = 20; 215; 265.
2, 4 = 96; 99; 101; 102; 426; 474.
2, 20—22 = 145.
3, 3 = 216; 457.
3, 7 = 473.
3, 8 = 90.
3, 9 = 71; 141.
3, 10 = 473.
3, 12 = 473.
3, 13 = 474.
3, 18 = 255.

I Johannesbrief.

1, 1—3 = 48.
1, 3 = 2; 3; 156.
1, 5 = 56; 66.
1, 7 = 186.
1, 9 = 67; 195; 238.
2, 2 = 189; 190; 210.
2, 14 = 260.
2, 18 = 216; 433; 442.
2, 19 = 145.
2, 20 = 230.
2, 27 = 29.
3, 2 = 420.
3, 4 = 123.
3, 8 = 102; 103.
3, 9 = 235; 256.
3, 12 = 102.
3, 14 = 248; 420.
3, 17 = 132; 253.
3, 21 = 241.
4, 1 = 29; 269; 270.
4, 3 = 158; 445.
4, 8 = 56.
4, 10 = 189.
4, 16 = 56; 69.
4, 20 = 465.
5, 3 = 250.
5, 6 = 277.
5, 9—10 = 247.
5, 16 = 130.
5, 18 = 256.
5, 19 = 103.
5, 20 = 77; 78; 80.

II Johannesbrief.

v. 10 = 405.
v. 11 = 131.

Hebräerbrief.

1, 3 = 115.
1, 7 = 98.
1, 14 = 95; 98.
2, 2 = 98.
2, 7 = 201.
2, 11 = 219.
2, 12 = 476.
2, 14 = 95; 103; 190; 417.
2, 15 = 190.
2, 16 = 101.
2, 17 = 189.
3, 7 = 227.
3, 14 = 260.
4, 9 = 475.
4, 12 = 14; 109.
4, 14 = 206.

4, 15 = 70; 159.
4, 15 ff. = 165.
4, 16 = 247.
5, 2 = 210.
5, 7—8 = 159; 186.
5, 11—14 = 297.
5, 14 = 255.
6, 2 = 276; 290; 291.
6, 4—6 = 145; 260; 471.
6, 20 = 208.
7, 1 = 33.
7, 7 = 339.
7, 10 = 117.
8, 1 = 210.
8, 6—13 = 300; 456.
9, 13—15 = 70.
9, 14 = 82; 129; 187; 190.
9, 22 = 187.
9, 23 = 472.
9, 24 = 210.
10, 1 = 266.
10, 8 = 186.
10, 14 = 190; 200; 310.
10, 19 = 187.
10, 22 = 279; 281; 282.
10, 25 = 260.
10, 26—27 = 474.
10, 26 = 129; 260; 470.
10, 30 = 68.
11, 1 = 10; 247.
11, 3 = 88.
11, 16 = 48.
11, 17 = 253.
11, 31 = 253.
12, 1 = 255.
12, 2 = 255.
12, 9 = 117.
12, 14 = 255.
12, 18—24 = 476.
12, 22 = 261; 364.
12, 23 = 109.
12, 24 = 187; 210.
12, 28 = 255.
12, 29 = 56.
13, 7 = 401.
13, 8 = 161.
13, 10 = 297; 311.
13, 16 = 322; 405.

Jakobusbrief.

1, 12 = 260.
1, 13—15 = 132; 133; 260.
1, 14 = 260.
1, 15 = 133; 417.
1, 17 = 56.
1, 18 = 232; 235; 265.
1, 19 = 254.
1, 21 = 254.
1, 25 = 254; 266; 476.
2, 1 = 251.
2, 14—26 = 251.
2, 18 = 251; 252; 356.
2, 19 = 101; 252; 254.
2, 20 = 252.
2, 21 = 252.
2, 23 = 257.
2, 25 = 225.
2, 26 = 252.
3, 1 = 251.
3, 9 = 111.
3, 15 = 251.
4, 9 = 251.
4, 17 = 132.
5, 4 = 133.
5, 14 = 276; 277.
5, 16 = 271.

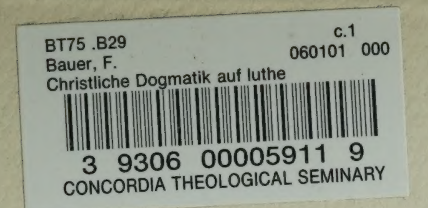
Judasbrief.

v. 6 = 96; 99; 101; 102.
v. 9 = 29.
v. 14 = 29.

Apocalypse.

1, 5 = 187.
1, 6 = 261; 379.
1, 7 = 430.
1, 18 = 103; 204.
2, 1 = 403.
2, 10 = 260.
2, 24 = 201.
3, 1 = 253.
3, 10 = 260.
3, 20 = 219.
4, 7 = 98.
4, 10—11 = 476.
5, 6 = 216.
5, 8 = 98; 322.
5, 10 = 379.
5, 11 = 97.
5, 11—14 = 476.
6, 9 = 109; 425.
6, 9—11 = 421; 425; 448.
6, 11 = 479.
6, 12 = 473.
7, 9—17 = 423; 442.
7, 14—17 = 261.
7, 17 = 475.
8, 3 = 97; 322.
9, 1—11 = 103.
9, 2 = 102.
11, 1 = 440; 441.
11, 7 = 440.
11, 8 = 441.
11, 11 = 442.
11, 15 = 208.
12, 4 = 102.
12, 7—9 = 101.
12, 9 = 101; 102.
12, 10 = 101; 103.
12, 11 = 439.
12, 12 = 100.
12, 13 = 441.
13, 1 = 103; 434; 437.
13, 10 = 438.
13, 13 = 445.
14, 1—5 = 441; 448.
14, 2—3 = 476.
14, 4 = 365.
14, 4—5 = 351.
14, 6 = 412.
14, 9—12 = 439.
14, 10 = 97; 470; 474.
14, 11 = 474.
14, 13 = 423; 424.
14, 18 = 98.

14, 20 = 442.
15, 2 = 438.
15, 4 = 66.
16, 5 = 98.
16, 11 = 472.
16, 13 = 100; 442.
17, 3 = 434.
17, 8 = 102; 437; 440.
17, 8 —14= 440.
17, 9 = 434; 443.
17 ,10 = 445.
17, 11 = 434.
17, 12 = 435.
19, 5—6 = 476.
19 7 = 363.
19, 8 = 365.
19, 20 = 474.
19, 21 = 442.
20, 1 = 427; 442; 445; 447; 456.
20, 4 = 109; 448.
20, 10 = 101; 103.
20, 11—15 = 135; 473.
20, 12 = 460; 464; 474.
20, 13 = 464.
21, 1 = 473
21, 1—3 = 452; 476; 478.
21, 4 = 475.
21, 5 = 476.
21, 8 = 416; 474.
21, 14 = 399.
21, 22 = 415.
22, 2 = 273; 463; 478.
22, 3 = 476.
22, 3—4 = 475.
22, 9 = 99.
22, 11 = 242.
22, 12 = 474.
22, 15 = 426; 474.
22, 19 = 15.



BT75 .B29
c.1
060101 000
Bauer, F.
Christliche Dogmatik auf luthe
3 9306 00005911 9
CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY

